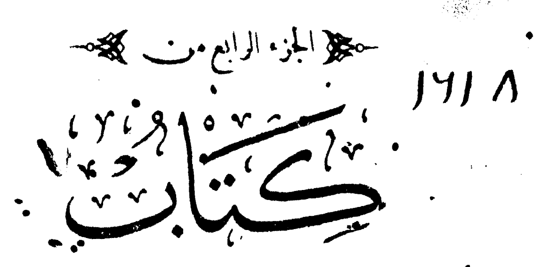
الجزء الرابع من



كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة ٨١٦ﻫ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية للمولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي

(الطبعة الأولى على نفقة)

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ﻫ و١٩٠٧م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

(لصاحبها محمد اسماعيل)

١٦١٨

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ المقصد السادس ﴾ في ابحاث الحدوث) وهي أيضاً راجعة الى أمرين (أحدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) أي لوجوده (أول هو) أي الحادث (معدوم قبله) أي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتياسواء كان هناك سبق زماني

(قوله وهي أيضاً راجعة الخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للاشارة الى وجه التعبير بالابحاث مع ان المذكور أمران الى وجه صحة قوله أحدهما بضمير التثنية على مافي أكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور معنى أعني لفظ أمرين المفهوم من ذكر الابحاث لكونها راجعة اليهما

(قوله أي يكون الخ) اشارة الي ان المراد مسبوقية وجوده اذ المسبوقية للذات عن العدم فالحدوث صفة للوجود في نفسه وللحادث باعتبار متعلقه والي ان المراد المسبوقية الزمانية اذ قبلية العدم عن الوجود زمانية

(قوله سبقاً ذاتياً) بقرينة التفريع أعني قوله فيكون الحادث أعم فانه لو أريد السبق الزماني كان الحادث الذاتي والزماني متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبقاً زمانياً يكون ذلك الغير في زمان عدمه وانما لم يرد الأعم من الذاتي والزماني لان الحدوث الذاتي ليس أعم من الحدوث الزماني صدقا بل وجوداً يشير اليه قوله سواء كان هناك سبق زماني أولا حيث لم يقل سواء كان زمانياً أولا

(قوله سواء كان الخ) أشار بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصوراً على المسبوق بالعدم لاعلى انه ليس ذلك معناه

(قوله وهي أيضاً راجعة الى امرين الخ) اما اشارة الي توجيه قول المصنف احدهما بتثنية الضمير على مافي اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها لرجوعه الى الابحاث واما اشارة الى وجه اقتصاره على بحثين مع انه عنون المقصد بالابحاث ان كانت العبارة احدها على مافى بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيهما أي ثاني ابحاث الحادث

(قوله احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث اثبات المحمولات للموضوعات أعني الذوات فتعريف الحدوث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وأما التعريف فمن قبيل المبادى التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوي

أولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالتفسير الثانى (أعم) منه بالتفسير الاول (اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثاً بهذا المعنى) الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) فى اثبات الحدوث الذاتى (الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم) بالذات (على مابالغير) لان ارتفاع حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع مابالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم مابالذات على مابالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لاوجوده) أى عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضاً كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتي بالذات وفي الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جداً

(قوله أعم منه بالتفسير الاول) وكذا من التقديم الزمانى والقديم الذاتى أخص من القديم الزمانى

(قوله ان ثبت) انما قال ذلك للتردد فى ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور

(قوله لذاته) متعلق بقوله غير مقتض لا بالممكن يرشدك الى ذلك قوله ولغيره مقتض له

(قوله تقدم الواحد الخ) أي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات أيضاً

(قوله ويظهر من هذا الكلام) أي من التفريع المذكور أو من استدلالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه الى العلة بديهي لايحتاج الى الاستدلال

(قوله لكنه مشكل جداً) قد يقال فى دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا اقتضاؤه لوجوده

(قوله اذ المعلول القديم ان ثبت) لاشبهة فى ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك

(قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود) قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له

(قوله وما بالذات مقدم على مابالغير) قيل لان مايثبت بلا واسطة مقدم على مايثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ماسيورده وفيه بحث لان تقدم مابالذات على مابالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع

(قوله لكنه مشكل جدا فان العدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لااقتضاء وجوده بدليل ماتقدم من

فانّ العدم لاتقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له أوجزءا لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا (ويرد عليه) أي على الدليل الذي ذكروه (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان أمرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لايوجب اقتضاءه) أي اقتضاء الممكن (لذاته العدم فيكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كمازعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غايةما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب

مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعدم بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حينئذ يكون راجعاً الي ما قاله الامام والمتكلام في أن القول بالتقدم الذاتي للعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ماقيل ان المراد ان امكان عدمه متقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان العدم لامعنى له لان الامكان مطلقاً مقدم على وجوده ولو سلم فكما أن امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل طرف مقدم على وجوده لا امكان طرف آخر

(قوله فان العدم الخ) وماذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقاً على العدم سبقاً ذاتياً بان يقال الممكن غير مقتض لذاته العدم ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذن لاعدمه أعني وجوده مقدم على عدمه

[قوله على اقتضاء الوجود) وكذا على ان يثبت

(قوله ان مابالذات الخ) وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير التوقف على اللا استحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لايكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له من حاجة الي اثبات ان ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالغير فليس بشيء لان الثابت فيما تقدم ان الواجب

قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن

(قوله لكنه منظور فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على اللا استحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لايكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان مابالذات مطلقاً مقدم على مابالواسطة واذا جعل الموصول في كلام المصنف في الموضعين للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ماذكره الامام بلا ورود لما أورده تأمل

لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضائها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلا ﴿ نكتة ﴾ الحدوث لا يعقل الا بسبق أمر عليه) أي على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بامر سابق عليه (فهو) أي ذلك السابق (اما عدمه) الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق (أو امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) أي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بأسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) أي ثاني ابحاث الحدوث (أنه قال الحكماء الحدوث بمعني المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث

بالغير يلزم ان يكون ممكناً لانه موقوف على صفته التي هي اللااستحقاقية

[قوله ولم يثبت ذلك الخ] لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين

(قوله غير الماهية) أى زائد عليها في الخارج فيتصور هناك أمر ان يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء وأما التقسيم الى الواجب والممكن والممتنع فيكفيه التغاير بين الماهية والوجود في الذهن بحسب المفهوم فتدبر

[قوله نكتة]متضمنة لبيان منشأ الاختلاف كما صرح به وليس المراد منه ان الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ماوهم فانه لم يذهب اليه أحد ومعناه ماتقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة عن المسبوقية بالغير كما اختاره أولا لاعن المسبوقية بالعدم سبقاً ذاتياً أو عن مسبوقية الاستحقاقية باللا استحقاقية

(قوله ولم يثبت ذلك الخ) قال رحمه الله لان ارتفاع مابالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين

(قوله هذا اذا قلنا الخ) نقل عن الشارح انه لولم نقل هذا لكان اولي لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لاغير

(قوله مختصاً بالواجب تعالى) نظرا الى الدليل وان كان أعم منه بحسب المفهوم

الزماني (يستدعى مادة) أي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولي ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة) أي زمانا (اما المادة فلانه) أي

(قوله أي محلا) لامكان الحادث أو محلا للحادث بان يراد بالمحل أعم من ان يكون محله حقيقة أو شبيها به ليدخل الجسم بالقياس الى النفس

(قوله اما موضوعا) أي محلا يقوم الحال سواء كان جسما أو صورة أو هيولى أو نفسا بالقياس الي اعراضها

(قوله ان كان الحادث عرضاً) لان الحال المتقوم بالمحل عرض

(قوله واما هيولى) أي محلا متقوماً بالحال سواء كانت هيولي أولي أو ثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات

(قوله ان كان الحادث صورة) لان الحال المقوم للمحل صورة

[قوله لان الموضوع] أي الموضوع الذى قصد بتعميم المادة ادخاله أعني الجسم بالقياس الي اعراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها النفسانية المتجددة كالالم واللذة والسرور والغم فلا يرد انه لو أريد به الموضوع مطلقاً انتقض بالمبادى العالية فانها موضوعات لاعراضها مع عدم اشتمالها على المادة وان أريد به موضوع الحادث انتقض بالهيولى بالقياس الى اعراضها لعدم اشتمالها على المادة

[قوله مشتملان عليها) اشتمال الكل على الجزء كما فى الجسم بالقياس الى اعراضه والمتعلق بالقياس الى النفس أو اشتمال الملزوم على اللازم كما فى النفس الناطقة بالقياس الي الاعراض الحادثة فيها فانها لاستلزامها البدن مستلزمة للهيولى

(قوله اى محلا) ينبغى ان يعتبر المحل بالقياس الي امكان الحادث لا نفسه ليستقيم فى صورة كون الحادث نفسا

(قوله واما هيولى ان كان الحادث صورة) فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لاهيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الي النفس

(قوله وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها) سياق الكلام يستدعي هذا التفسير ليصح قوله فيما سيأتي وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة الخ

(قوله لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها) المراد من الاشتمال الاستلزام لا التركب لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الأمر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادى العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادى بالفعل وفيه بحث اما أولا فلان كون كمالات المبادي كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرحوا به فاستلزام

الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) أمر (وجودي) لما مر من أدلة وجوده في بابه (يستدعي محلا) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) أي نفس ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) أمرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به أصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا (ولا أمرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء

[قوله وهو ظاهر] اذ لو لم يكن ممكنا لزم الانقلاب

[قوله لامتناع قيام الامكان الخ] لكونه أمرا اضافيا

(قوله وليس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات أن الحادث قبل وجوده ممكن وان الامكان يستدعي محلا موجودا أثبت أن محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم الشيء على نفسه المفاد بقوله اذ لا يوجد قبل وجوده في قيل من انه بعد تحقيق أن الامكان موجود قبل وجود الحادث لا حاجة الى نفي كون محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولا يحتمل هذا حتى ينفي وخصوصا قد نفاه بهذا التحقيق ليس بشيء لانه ان أراد عدم الاحتمال عند العقل فممنوع وان أراد في نفس الامر فلا يجدي ولانه مانفاه بهذا التحقيق بل بضم مقدمة أخرى بديهية

(قوله ولا أمرا متعلقا به الخ) أشار بالتعميم الى أن الاحتمال الاول متروك بيانه في المتن لظهوره

(قوله ومباينا له في الوجود) ليس المراد به نفي أن يكون لكل منهما وجود على حدة بل نفي المقارنة بينهما في التحقيق كما سيجيء

موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس يحدث لها اللذات والآلام في النشأة الأخرى وليس فيها حينئذ شائبة المادة

(قوله وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي اذ لولم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وأما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المصنف

[قوله لما مر من أدلة وجوده) فان قلت الذي مر من أدلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به ههنا هو الامكان الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجودية الامكان الذاتي تدل على وجودية الاستعدادي بلا تفاوت الا يرى الى قول المصنف هناك بعد ذكر الأدلة الثلاثة بل لك طردها في كل ماحاولت اثبات كونه وجوديا لكن لايخفى عليك ضعف تلك الأدلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير أساس

(قوله ولا أمرا متعلقا به الخ) اشارة الى تعميم الانفصال الي المعنيين المذكورين

(قوله لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه) فيه بحث لان صفة الشيء لاتقوم بغيره مباينا كان أو غيره واما

الى) حادث (آخر) اذ لولم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلا أو كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) أى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معا وهو باطل لما سيأتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة طبعا أو وضعا مع كونها موجودة معا (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث أيضا لما عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ (وخارجا) عن ذلك المجموع أيضا لكونه شرطا

(قوله ولان ذلك المجموع) يعنى اذا كانت تلك الحوادث موجودة معا كان هناك مجموع فى الخارج حادث لوجوب حدوث الكل عند حدوث الجزء موصوف بحدوث مغاير لحدوث الجزء لكونه معللا به فاندفع ماقيل انه ليس في الخارج الا الآحاد المستندة بعضها الى بعض ولا مجموع ههنا لان مغايرة الكل المجموعى لكل واحد بديهى وكذا ماقيل ان هذا الدليل جار في صورة التعاقب أيضا أو نقول تلك الحوادث المتعاقبة حادثة فيحتاج الى شرط حادث داخل فيها وخارج عنها اذ ليس فى الخارج فى صورة التعاقب فى شئ من الازمنة الاحادث واحد مشروط بحادث سابق عليه ومجموعها ممتنع الوجود في الخارج فكيف يحتاج الى شرط حادث

(قوله لانه من جملة الحوادث المترتبة) وبهذا اندفع ماتوهم من انه يجوز أن يكون ذلك الشرط خارجا من مجموع تلك الحوادث مشروطا بحادث آخر فان اعتبر هذا المجموع يكون مشروطا بحادث آخر خارج عنه وهلم جرا فلا يلزم دخول ذلك الشرط في شئ من المجموعات ووجه الدفع ظاهر لانا أخذنا جميع الشروط التى يتوقف عليها وجود الحادث

(قوله وخارجا عن ذلك المجموع) فيه بحث لان اللازم مما ذكر أن يكون كل حادث موقوفا وجوده على حادث آخر كيلا يلزم قدمه بسبب استناده الى الواجب القديم وأما ان ذلك الحادث الموقوف عليه يجب أن يكون خارجا عنه فكلا فيجوز أن يكون حدوث المجموع بواسطة حدوث جزئيه وهو ماعدا الشرط الاخير الذى يتصل بوجوده وجود الحادث المفروض أولا وحدوث مافوق الشرط الاخير

فى بحث التعين فان قلت ذلك الأمر العدمى يستدعى أيضا محلا والا تساوت النسبة كما سيأتى قلت لانسلم اقتضاه المحل الموجود فان قلت سيجئ ان الشرط مقرب ولا قرب في المعدوم المحض قلت سيجئ أيضا مافي حديث القرب

(قوله ولان ذلك المجموع الخ) قيل هذا انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات

له سابقا عليه (وأنه محال واما متعاقبة) في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض (ولا بد له) أي لذلك المجموع (من محل يختص به) أى بالحادث المفروض أولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) أي اختصاص مجموع الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل أصلا أو تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولي من حدوث غيره به (فاذن له) أي لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط للاحق) وان كانا بحيث لا يجتمعان معا فى الوجود (ومقرب للعلة الموجدة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود

بواسطة حدوث مافوقه بواحد وهلم جرا وسيجيء تحقيق هذا البحث ان شاء الله تعالى

(قوله فانه اذا لم يتعلق الخ) هذا بناء على ماقالوا من أن نسبة المباين الى جميع الاشياء على السوية لكنه مبحوث فيه اذ يجوز أن يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث وان لم يكن فى محل أو كانت فى محل لا اختصاص له بذلك الحادث

(قوله فاذن له الخ) فان قلت بعد ماثبت أن لتلك الحوادث محلا يختص بالحادث ثبت أن الحادث مسبوق بالمادة فلا حاجة الى هذه المقدمات قلت لا نسلم ذلك لان ذلك المحل يجوز أن تكون ماهية ذلك الحادث متصفة به قبل وجوده فلا بد من اثبات أن تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد والشدة والضعف فتكون موجودة فلابد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون محلها ماهيته

الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح فى بحث ابطال التسلسل مايندفع به هذا الكلام

(قوله ولا بد له أى لذلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه لو ثبت أنه لابد لذلك المجموع من محل مختص بالحادث المفروض أولا على أحد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال أيضاً بالامكان الاستعدادى والجواب ان ثبوت المحل للمجموع على أحد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادي اذ الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات فتأمل

(قوله كنسبته الى غيره) فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان تكون أمورا قائمة بأنفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة

(قوله اى لذلك المحل استعدادات) فان قلت لم لم يعتبر فى جانب الفاعل امكان استعدادى بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداء وان امكن

ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة اليه فيوجد (وهو) أى هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (هو المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث (وانه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان أقرب) وأقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف (والنفي المحض) فاذن هو أمر وجودى ومحله (الموجود أيضا) هو المادة وهذا (الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى) مبنى على أصلهم الفاسد وهو نفي

(قوله وانه أمر موجود) هذا ماذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعاً من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر فى المتن من انه قابل للشدة والضعف والمعدوم لايكون كذلك وفيه ان قبوله لهما ليس الا واجباً منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان فى النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملموسات المقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادى هو الامكان الذاتي مقيساً الى قرب أحد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار واذا كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل ولو سلم انه موجود فاللازم ان يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث ولو سلم فلا نسلم انحصار المحل في المادة بالمعنى الذى فسروها لجواز ان يكون جوهرا مجرداً محلا لجوهر مجرد حادث ولم يقم دليل على امتناعه أو محلا لعرض حادث كالعقول والنفوس لاعراضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله اذ يبطل حينئذ مافرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول كمالاتها بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال القدماء الاستعداد وان لم يكن موجوداً الا انه عبارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك في جانب الفاعل فهو في جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا يكون في الحادث فلا بد له من حال آخر ويرد عليه مع ماسبق انه يجوز ان يكون التغير فى جانب الفاعل لا بان يتبدل في ذاته أو صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بانضمام أمر حادث اليه كوضع معين مثلا يكون معه علة تامة للحادث من غير ان يكون له مادة مستعدة

(قوله وهو نفي القادر المختار) يعنى من يصح عنه الفعل والترك يخصص كل منهما بارادته فلا يرد ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل

(قوله مبنى على أصلهم الفاسد) وايضاً لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة فى الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك أمر عقلى لاتحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث

القادر المختار) والقول بالايجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار أن الامكان الذى استدل به لا وجود له فى الخارج وقال الامكان أمر عقلى لكنه يتعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ

ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى لازم الوقوع لكون المشيئة أعنى العناية الازلية لازمة لذاته

(قوله بمجرد ارادته) يعني ان المخصص لوقوع بعض الاشياء فى وقت دون وقت هو الارادة سواء قلنا بقدم تعلقها أو بحدوثها كما مر سابقاً تحقيقه

(قوله ومنهم من اختار الخ) وهو المحقق الطوسي

(قوله ان الامكان الذي استدل به) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه

(قوله أمر عقلى) لانه هو الامكان الذاتى مقيساً الى الوجود المسبوق بالعدم

(قوله لكنه يتعلق بشئ خارجي) أى بشئ موجود فى الخارج لان امكان وجود الشئ بعد العدم يقتضى امكان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمعدوم يمتنع اتصافه بتبدل الاحوال فالحادث لا يتصف به باعتبار ذاته بل موضوعه التغير من حال الى حال وانما يجرى عليه باعتبار وجوده فيه فيقال البياض يمكن ان يوجد فى الجسم وهذا لا ينافى اتصافه بالامكان الذاتى المطلق فى نفسه لانه يتصف به الماهية فى الذهن اذا لوحظ بالقياس الى الوجود والعدم بخلاف القديم فانه لكونه موجوداً دائماً يتصف بامكان وجوده بالنظر الى ذاته دائماً وهذا معنى قوله ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود الخ فالامكان كالعمي والتقدم في انه ليس شئ منهما موجودا فى الخارج لكنه يستدعى محلا موجودا في الخارج وبهذا البيان تم المقصود الا ان فى كلامه ترك ما يعنى وهو اثبات انه متعلق بامر خارجي وأما قوله فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي الخ فهو عديل لقوله فى آخر الجواب ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل والمقصود دفع ما أورده الامام من ان الامكان لو كان موجودا لكان واجباً أو ممكناً والاول محال لكونه وصفاً لغيره والثانى محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان

والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون أرجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان أريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلا موجودا فى الخارج بل يتصف بذلك الممكن حال عدمه فى الخارج اذا وجد فى الذهن وأما اذا لم يوجد فيه أيضاً فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وان أريد أمر آخر فلا دليل على ثبوته

الخارجي ليس هو بموجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شئ هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذي هو موضوعه تعلق ذهني لاخارجي فلا يدل على وجوده في الخارج ﴿ واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات ﴾ المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدما لايجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب أيضاً بان هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقصوا عن هذا الجواب أن القبلية والبعدية اللتين لايجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته ألا ترى

(قوله وفيه بحث لان تعلقه الخ) قد ظهر لك اندفاعه بما حررناه لك لان التعلق الذهني انما هو للامكان الذاتي المطلق أعني سلب ضرورة الطرفين دون امكان الحدوث أعني امكان وجوده بعد العدم

(قوله وأما المدة الخ) لما كان المعتبر في الحدوث الزماني سبقه العدم على الوجود وهي لاتستدعي ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كما ذهب اليه المتكلمون كان المطلب نظريا فما قيل انه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزماني اقتضاؤه سبق المدة لايحتاج الي دليل وهم

(قوله وقد يجاب الخ) أي لانسلم قولكم فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث

(قوله بان القبلية والبعدية الخ) فالتفريع المذكور ليس باعتبار ان التقدم الزماني مطلقاً يقتضي ذلك بل لكونه في ماعدا الزمان

(قوله ولغيره بواسطته) أي عارضتان لغير الزمان بواسطته فهو واسطة في العروض

[قوله ان هذه الاستعدادات الخ] فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه في آخر المقصد اذ النزاع في سبق كل شئ بأمر موجود وأما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به

(قوله الا ترى أنه اذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لان ما ذكر لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضان أوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات والمطلوب عدم الواسطة في الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بأنية التقدم لا لميته والا فلا نسلم انقطاع السؤال عند الوصول الي أجزاء الزمان بل يصح أن يقال لم تقدم هذا الجزء الذي يسمي بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الانية لكل أحد لدلالة اللفظ على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول الى أجزاء

أنه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه أن يقال لماذا فاذا أجيب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال أيضاً فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر * الوجه (الثاني أن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة) اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم) ويستحيل ان يكون

[قوله اتجه ان يقال لماذا) أي ما السبب في عروض التقدم لاحديهما على الأخرى

.[قوله وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون مايقارن احديهما متقدما بالعرض على مايقارن الأخرى

[قوله اتجه السؤال أيضاً] أي السؤال عن سبب العروض .

(قوله لم يتجه الخ) أي لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لاحدهما على الآخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التي اتفق عليها الأذكياء من أن التنوير المذكور انما يدل على انتفاء الواسطة في الاثبات وهو لا يقتضى انتفاء الواسطة في الثبوت ولو سلم فاللازم عدم الواسطة في الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثاني كما صرح به الشارح قدس سره ولو سلم فانقطاع السؤال انما هو لاعتبار التقدم في مفهوم العام الاول حيث قلتم كان في العام الاول لا لكونه وصفاً ذاتياً له ولا يحتاج الى الاجوبة التي هي أوهن من نسيج العنكبوت عند النقاد

(قوله والتقدم الخ) انما احتيج الى اثبات مغايرة التقدم للطرفين مع أن مغايرة النسبة لطرفيها بديهية لان المقصود اثبات مغايرة التقدم لهما في الخارج والنسبة لاتقتضى تلك المغايرة الا ترى أن النسبة في قولنا زيد موجود عند الاشعرى مغايرة للطرفين في المفهوم العقلي مع انه لاتغاير بين الطرفين في الخارج فضلا عن مغايرة النسبة لهما

(قوله ويستحيل الخ) والا لكان الشيء موجوداً ومعدوما معا لأن الصفة الثبوتية تقتضي وجود الموصوف

الزمان لاقبله اذ كان المطلوب معرفة انية التقدم لا لميته ولا يخفى انه لايدل على مطلوبهم وأما مايقال من انه السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه أوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقاً زمانياً لان لها أيضاً قبلية لا يجامع معها القبل البعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي فمما لا يلتفت اليه اذ لامحذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعدة أو غيرها الا يرى أن العقل الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة أيضاً لقربه من المبدأ الاول

وجود الشيء عارضا لعدمه (ولانفس عدمه لان العدم قبل) أي قبل الوجود (كالعدم بعد) أي بعد الوجود في كونه نفس العدم (وليس قبل كبعد) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولاشك ان مابه الامتياز أعنى التقدم غير مابه الاشتراك أعنى نفس العدم (فاذن هو) أي التقدم (أمر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على المتنعات وليس أمرا مستقلا بذاته بل لابد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه انا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودي لايعرض للعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لايقتضي كونه موجودا خارجيا (بل هو أمر اعتباري) فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما أمكن ان يقال كون التقدم أمرا ثبوتيا ممايشهد به البداهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) أي بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) ببديهته دون العقل (وحكمه) في المعقولات الصرفة (مردود كما في تحيز الباري) فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة (و) كما في (كون كل مرئي مقابلا) للرائي (أو في حكمه) كما في الامور

(قوله أمر زائد الخ) اذ لايجوز أن يكون جزءا لان النسبة يمتنع أن تكون جزءا لاحد الطرفين والا لزم أن تكون متقدمة ومتأخرة ولذالم يتعرض لنفيه

(قوله لصدقه على الممتنعات) ومامن شأنه الوجود في الخارج لايمكن اتصاف المعدوم به كما مر غير مرة فاندفع ماقيل انه لايدل على كونه عدميا الا اذا ثبت انه لايصدق الا على الممتنعات وهو ممنوع

(قوله من محل) فيمتنع أن يكون محله عدم الحادث ومن هذا ظهر وجه التعرض لوجود المحل في الاستدلال ومنع وجوديته في الجواب

(قوله كما اعترفت به) وما قيل أن مااعترف به عروضه له بالتبع لابالذات فخارج عن قانون المناظرة لانه مناقشة فيما هو تأييد لسند المنع

(قوله ولانفس عدمه لان العدم قبل الخ) فان قلت لم لايجوز ان يكون التقدم عدما مأخوذا بوصف الاتصال بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصال وكذا الاتصال بطريق التأخر لا يكفي والاتصال بطريق القبلية يشتمل على التقدم اذ تغيير العبارة لا يجدي فينتقل الكلام اليه فتأمل

(قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا فانه يعرض للعدم)قيل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة العدم لمعروضه الحقيقي اعني الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته

المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز أصلا وهو مرئى في الدار الآخرة بدون المقابلة ومافى حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لايلزم منه وجود ذلك المعروض فى الخارج بل جاز ان يكون أمرا عقليا معروضا فى نفس الامر لما هو اعتبارى

﴿المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة﴾

فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) ﴿المقصد الاول﴾ الوحدة تساوق الوجود) أي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود فى الجملة (وكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذي هو أبعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ماهو غين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة

(قوله هذا مسلم) أى انه لابد له من معروض ذاتي لكنه لايلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز أن يكون عدم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بانه هو الزمان وبما ذكرنا ظهر اندفاع ماقيل بعد تسليم أن معروضه الذاتي هو الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقية الحادث بالمدة ولا يهمنا بيان كونه موجوداً فى الخارج فانه مطلوب آخر مذكور فى مقامه

(قوله فانهما من الامور الخ) تعليل لايرادهما فى مرصد على حدة مع كونهما من لواحق الماهية ولذا ذكرهما صاحب التجريد فى فصل الماهية وليس المقصود بيان كونهما من الامور العامة فانه مذكور في تعريف الامور العامة بما لامزيد عليه

(قوله والذهنية) ذكره استطرادا كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية الاختصاص بها والا فلا دخل له فى كونهما من الأمور العامة

(قوله فى الجملة) أى خارجا أو ذهنا

(قوله وحدة ما) أى حقيقية أو اعتبارية

فالسند لايستلزم المنع وسيأتى لهذا الكلام تتمة في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى

(قوله فهو موجود فى الجملة) اي اما في الخارج أو في الذهن فلا يرد ان الكلى الطبيعى له وحدة وليس بموجود

مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) أى اتصاف الكثير بالوحدة (لايمنع تقابلهما) أي تقابل الوحدة الكثرة (فانهما لم يعرضا لشيء واحد ثم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذي عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ماهو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة

(قوله أى اتصاف الكثير بالوحدة) أى بتوسط ملاحظة الكثرة معه كما يدل عليه قوله فان العشرة المخصوصة الخ فلا يرد ان اتصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد فكيف لايمنع تقابلهما ثم انه كما يمتنع اجتماع المتقابلين بالذات في محل واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لانه يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد ان الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتي يمتنع اجتماعهما

(قوله المراد الخ] فمعنى قوله عرض الوحدة للكثرة أن للكثرة مدخلا في عروضها حتى لولم يلاحظ اتصافه بالكثرة لم تعرضه الوحدة وما قيل ان اللام فى قوله لم يعرضا لشيء واحد لام الاجل فيكون مآل قوله لا للكثرة لا لاجل ذاته فلا حاجة الى التطويل الذى ذكره الشارح قدس سره ولا يرد الاعتراض الآتى فوهم محض لان اختلاف سبب المتقابلين لايؤثر فى جواز اجتماعهما بل لابد فى ذلك من اختلاف المحل ذاتا أو اعتبارا

(قوله فانهما لم يعرضا لشيء واحد الخ) فان قلت لهذا الكلام محمل غير ماذكره الشارح لايحتاج فيه الي هذه التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتى ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لاصلة العروض أي لم يعرضا لاجل شيء واحد بل عروض الوحدة لاجل الكثرة قلت يأباه قول المصنف لا الكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والا للغا هذا النفى ولا معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل نفسه أي لذاته

(قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة الخ) لايخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب أقرب من الجواب الثاني الذى أشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثانى الصق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير أى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانهما لم يعرضا لشيء واحد أي من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة للكثرة أو الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون المآل الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثاني فالامر ظاهر

للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض (ولاجل ذلك) التساوي الذي بينهما (ظن بعضهم انها) أي الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين (ويبطله أنه لو كان الوجود) الشخصي (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع في الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم المشخص وايجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) أي كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض بابرته البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه

(قوله ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة اشارة الى انه لابد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به فالموصوف ذات الكثير مع الكثرة لاذات الكثير في نفسه ولا مقيداً بالكثرة موصوفا بها والا لزم اجتماع المتقابلين

(قوله من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر اتصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الاجمال بأن يعتبر اتصافه بها فمآله هو الجواب الاول لافرق بينهما الا بالتعبير وليس المراد بالتفصيل والاجمال ان يدرك ذلك الكثير مفصلا وان يدرك مجملا على قياس مايقال في الفرق بين الحد والمحدود حتى يرد ان الاختلاف بالتفصيل والاجمال راجع الى الاختلاف في الادراك دون ذات المعروض حتى ينفع في عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو أريد ذلك كان جوابا آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى

(قوله ولنا أن نقول الخ) فمعنى قولنا كل كثير واحد أعم من أن يكون موصوفا بالوحدة بالذات أو بالعرض وانما أخر هذا الجواب مع موافقته لظاهر عبارة المصنف لان القول بأن الوحدة غير عارضة لذات الكثير وانما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به فمعنى قولنا الكثير واحد كثرته خلاف الظاهر والوجدان

(قوله ولاجل ذلك الخ) ليس منشأ الظن مطردا فلا يرد انه يلزم من ذلك أن يظن الاتحاد بين كل متساويين كما وهم

(قوله فتكون الخ) زاد هذا التفريع ليتوجه الابطال المذكور

(قوله فيبطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما

(قوله لكل موجود معين) قيد بالمعين ليخرج الطبائع عند من يقول بوجودها

(قوله اعداما له وايجادا لبحرين آخرين) قيل يمكن حمل كلام المصنف على ان التفريق حينئذ يكون

مجرد استبعاد لا ينافي الجواز (مكابر) لمقتضى عقله (لا يخاطب) ولا يناظر وانما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الانفصالية ووجد هويتان أخريان اتصاليتان والموجود فى الحالتين مما هو الهيولى التي لا اتصال لها فى نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه أيضا أن الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص (وأيضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها)

(قوله مكابر لمقتضى عقله) فان العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والاعدام فان من يقول اعطنى ماء من هذا الكوز ليس مقصوده اعدم ذلك الماء واوجد ماء آخر

(قوله وانما جوزه الخ) بيان لمنشأ التجويز تتميما للكلام وليس غرضه دفع كون التجويز المذكور مكابرة فانه لايندفع بذلك

(قوله والموجود فى الحالتين الخ) كيلا يكون التفريق اعداما بالكلية كما لزم ذلك للنافين للهيولى القائلين بأن الجسم حقيقية هو الاتصال الجوهرى فقط ولا يخفى على المنصف أن التفريق كما انه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فان العقل يحكم بأن الماء بعد التفريق هو الماء السابق الا انه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة

(قوله دون هويته الشخصية) بناء على أن الوحدة ليست من المشخصات واذا قال الحكماء ببقاء هيولى العناصر بالتشخص مع تكثرها باعتبار الاجسام العنصرية

(قوله ان الأمور الكلية) أي المفهومات الموصوفة بالكلية فى أنفسها موصوفة بالوحدة دون التشخص اذ تشخصها بعد عروض المشخصات

(قوله وأيضاً فالوجود) عطف على قوله يبطله بتقدير الفعل والفاء زائدة

اعداما بالكلية وايجادا لبحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالباقي فرضاأعني الهيولى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان تكون الوحدةالشخصية نفس الوجودالشخصي ينبغى ان ينعدم هو أيضاً فيطابق كلامه مذهب الحكيم وليس بشيءلما سبق اليه الاشارةمن ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم تبطل الوحدة الشخصية للهيولى فى البحر المشقوق على ان قوله والمجوز الخ يأبى عنه نوع إباء

(قوله وهذا الدليل بعينه يدل الخ) هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضى عند الشارح كما سيشير اليه قوله بناء على مجرد استبعاد وقوله انما جوزه من جوزه الخ

[قوله موصوفة بالوحدة دون التشخص] أي الامور الكلية من حيث انها أمور كلية موصوفة

ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود ليس) من هذه الحيثية (بواحد وذلك دليل التغاير) اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) أي الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) أي الماهية (من حيث هي تقبل الكثرة و) اذا أخذت (مع الوحدة تأباها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس مامر في بحث الوجود (والكثرة) أيضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة اذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها (و) الكثرة

(قوله ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الخ يقتضي تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما

١ (قوله من حيث تلاحظ كثرته) أي يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به فلا ينافي مامر من قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبق انها عارضة له اذا أخذ الكثير مع صفة الكثرة

(قوله وليس من هذه الحيثية) أي من حيث كونه موصوفا بالكثرة بواحد والا لزم اجتماع المتقابلين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة أي مجموعهما

(قوله زائدة عليها) أي المراد المغايرة في الصدق لا في المفهوم لانها بديهية

بها دونه فاندفع مايقال ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة يتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت جزئية ومتشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار تتصف بالوحدة دون التشخص وقد يناقش في الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجد عينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الآخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات الباري تعالى مع انا نتصف بالوجود لا بذات الباري تعالى نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك أو نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية وجوابه ان المنفي ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص أمرا واحدا وتحقق احديهما بدون الآخرى في موضع يدل على هذا النفي اذ لا يعقل وجود الشيء بدون نفسه نعم قد يتحد أمر مع آخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا صح الحمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفي في هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات الباري تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص وليس لنا ذلك

(قوله وهي مغايرة للماهية) المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فحينئذ لا يرد قبول الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان أخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتأمل

(غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع أجسام كميات في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وأيضا فان كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة

(قوله لانهما بديهيتان) وهو المذهب المختار عند الجمهور وان نوقش في أدلته

(قوله نوع اشعار) بناء على ان المتساوقين يشتركان في أكثر الاحكام

(قوله وقد يقال الخ) يريد ان النفس الناطقة في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات ففي هذه الحالة الملتفت اليها انما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبال ولا ملحوظة معها عوارضها التي تلحقها لان ما يلحق الشئ باعتبار وجوده الذهني متوقف على ملاحظته من حيث حصوله في الذهن فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة لما انهما من العوارض الذهنية عند المحققين ثم اذا تنبهت لما بينها من المشاركات والمباينات التفتت اليها ولاحظتها من حيث انها متكثرة لامتناع التنبه المذكور بدون تلك الملاحظة وأدركت الامر المشترك بينها فحينئذ حصل عندها الامر الواحد من حيث انه واحد ضرورة انها أدركته من حيث انه مشترك بينها فالنفس الناطقة أدركت أولا معروض الكثرة من حيث انه معروضها بتوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصلت عندها في ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكلية بالكنه الاجمالي الذي هو أقوى من العلم الكسبي في الامور الحقيقية على ما بينه الشارح قدس سره في بحث المبصرات ثم بعد ذلك

(قوله وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة الخ) فيه بحث لان ما مر في الوجود ليس بمرضي المصنف بل نقل عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم أجاب اللهم الا ان يقال تقديم القول بالبديهة يشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة

(قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثرتي المتصور بالبديهة

(قوله وقد يقال الوحدة أعرف عند العقل الخ) فيه بحث مشهور وهو انه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال ولاما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ للكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان تكون الوحدة أعرف عند الخيال أيضاً

اعرف

أعرف عند العقل من الكثرة والكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك أولا جزئيات ترتسم صورها في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل أي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها من العارض لما ارتسم من آلاتها واذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء أخذا كليين أو جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا أن

أدركت بذاتها معروض الوحدة من حيث انه معروضها لكونه كلياً مرتسما في ذاتها وحصل في ضمن تلك الوحدة المرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعلى الطريقة التي جبلت النفس في ادراك الاشياء عليها كانت الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات أظهر أي أسبق حصولا من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبارها مجردة أظهر من الكثرة وبهذا التقرير اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين وان شئت تفصيلها فارجع الى تعليقنا على حواشي شرح حكمة العين

(قوله اعرف) أي اسبق في المعرفة كقولهم المعرف يجب أن يكون أجلى من المعرف

(قوله من تلك الجزئيات المتكثرة) أي الملحوظة من حيث انها متكثرة ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة لجواز أن يلاحظها باعتبار الانقسام لاباعتبار تقومها بالوحدات

(قوله واحدة) أي ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت

(قوله فالوحدة الخ) أي من حيث انها مدركة وكذا في قوله والكثرة عارضة

(قوله سواء أخذ كليين) اما الكليان فان الوحدة الكلية حاصلة في ضمن الوحدة الجزئية العارضة للامر الكلي المشترك والكثرة الكلية انما تحصل بعد ملاحظة الامور الكلية الحاصلة في ذات النفس من حيث انها متكثرة وأما الجزئيتان فلان الكثرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الالتفات اليه من حيث وحدته حال التنبيه المذكور

(قوله فيجوز التنبيه) اشارة الى أن التعريف المذكور يكون من قبيل التنبيه على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكنه الاجمالي

(قوله سواء اخذا كليين أو جزئيين) أي سواء اخذ العارضان قيل يلزم من جواز ارتسام الجزئي في النفس ان يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك في غير المادي بحسب الظاهر وان حقق في موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات الكلية لا أعيانها الشخصية وأيضاً يلزم جواز ارتسام الكلي في الآلات بثبوت معروض الكلية فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لادخل لهما

الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي ﴿المقصد الثاني﴾ قد اختلف في وجودها فاثبته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطلعت) أنت فيما مر (على المأخذ) من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وأيضاً لو كانت عدمية لم تحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحداً في نفسه وأيضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وأيضاً لافرق بين وحدته وبين لاوحدته له وقد عرفت أجوبتها أيضاً وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة

(قوله تعريف حقيقي) لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول

(قوله في وجودها) أي في وجود افرادها في الخارج بمعنى ان بعض افرادها موجودة في الخارج وهي القائمة بالموجودات الخارجية اذلا شئ من افرادها بموجودة فيه بل هي أمور اعتبارية ينتزعها العقل من الموجودات لافي وجود ماهيتهما فانه استقلالا محال وفي ضمن الافراد فرع مسئلة وجود الطبائع يرشد الى ماقلنا الدلائل المذكورة

(قوله فاثبته الحكماء) أي القدماء ولذا جعلوا العدد قسما من الكم وزادوا في تعريف الكيف قيد اللا قسمة والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم أمراً عدمياً وتمحلوا لكون العدد من الكم بانه على تقدير كونه موجودا

(قوله على المأخوذ من الجانبين) فمأخذ الدليل الاول للمثبت مر في بحث التعين ومأخذ الأدلة الباقية الامكان مر في بحث

(قوله لو وجدت الوحدة) أي وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات في حقيقة الوحدة المطلقة وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة ان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيكون للكل وحدة فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية لمغايرة وحدة الكل في هذا المطلب وانما المناط هو الحيثية المذكورة لاتجويز كون العارضين كليين أو جزئيين في الواقع

(قوله فاثبته الحكماء) يناقضه ماسيصرح به من ان تعريف الحكماء لاينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد والالزم التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول

(قوله ويقال من جانب النافي الخ) الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة فلها وحدة موجودة وهلم جرا

(قوله بخصوصية) هي موجودة أيضاً وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة أخرى

أخرى وأيضا لوكانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وأيضاً يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (ويخص الوحدة

لوحدة الاجزاء فيكون للوحدة وحدة أخرى مغايرة لها بالذات وننقل الكلام الى الوحدة الثانية بانها مشاركة للوحدات فى مطلق الوحدة وممتازة عنها بخصوصية فلوحدة الوحدة وحدة أخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الثابتة فى نفس الامر المتغايرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عدمية فانها لاتتصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هذا غاية تحرير هذا الدليل لكنه يدل على رفع الايجاب الكلى لاعلى السلب الكلي أعنى لاشئ من الوحدات بموجودة لجواز ان تكون وحدة الوحدة اعتبارية وانما يستدل الشارح قدس سره على نفى وجودها بانها لو وجدت لكانت وحدة لانها تساوق الوجود فللوحدة وحدة أخري لان غرضه ايراد دليل اطلعت على مأخذه فيما مر على انه يرد عليه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها

(قوله لتوقف انضمامها الخ) بناء على ان الانضمام حينئذ يكون خارجياً وهو موقوف على وجود المنضم اليه والموجود اما واحد أو كثير ويمتنع انضمامها الى الكثير من حيث هو كثير فيكون انضمامها الى الوحدة فالوحدة السابقة اما عين اللاحقة فيلزم الدور أو غيرها فيلزم التسلسل

(قوله ويمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثاني فظاهر واما اجراء الاول فبان يقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثرات فى الكثرة وامتازت بخصوصية فللكثرة كثرة أخري لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز

(قوله وقد تقدم جوابهما) فى بحث التعين لكن جواب الاول مثل ماتقدم في التعين وهو ان

[قوله لتوقف انضمامها الي الماهية على كونها واحدة] فننقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتأمل

(قوله وايضاً يمكن اجراء الدليلين فيها) في اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلم لايجوز ان تكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتي يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها أيضاً بان يقال الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو عرض لهما كثرة فكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة أخرى طارئة لهما مع كثرتهما وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما التزامها باعتبار الكثرة وتشخصها أو وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتأمل

[قوله ويخص الوحدة الخ) ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة أيضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة

هنا) دليل دال على كونها وجودية هو (أنه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التي تقابلها لامتناع أن تكون عدما مطلقا أو عدما لشيء آخر لاتقابله واذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة أيضاً (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي في باب التعين (والجواب) عنه (ماسبق) هناك بعينه ﴿ المقصد الثالث ﴾ بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لايجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) أي

يقال اشتراك الوحدات في الوحدة يجوز ان يكون اشتراكا في عرضي وحينئذ يكون كل واحدة منها ممتازة بنفسها فلا يكون للوحدة وحدة أخرى وأما جواب الثاني فقريب مما تقدم وهو ان يقال لانسلم توقف الانضمام على وحدة الماهية انما اللازم توقفه على وجودها ولا يلزم من التوقف على أحد المتساويين التوقف على الآخر وهو شريك للجواب المتقدم في التعين أعني منع كون انضمام التعين موقوفا على تعين الماهية بل على امتيازها عن سائر الماهيات في كون كل منهما منعاً لتوقف الانضمام وان تخالفا في السند

(قوله هنا دليل الخ) قدر الظرف للتنبيه على ان التعبير بالمضارع الحالي باعتبار الذكر في المتن كما ان مضي الاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله فيما مر واما باعتبار التحقيق فالاطلاع والخصوص كلاهما ماضيان لكونه هذا الدليل مذكوراً في كتب القوم وقوله دليل دال الخ للتنبيه على ان فاعل يخص مجموع ماذكر لا ان مع اسمها وخبرها كما هو الشائع

(قوله لو كانت الوحدة عدما) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين العدمي والعدم

(قوله عدما مطلقاً) أي عدما غير مضاف الى شيء والا لكان نقيضاً للوجود لامساوٍ قاله

(قوله أوعدما لشيء آخر) سواء أخذ معيناً أو مبهماً ولك ان تدخل هذا القسم في العدم المطلق بان تريد به عدما غير مقيد بشيء معين سواء لم يكن مقيداً أصلا أو مضافا الى شيء ما

(قوله ماسبق) وهو ان العدمي لايجب أن يكون عدما لشيء فلا يصح الترديد المذكور

(قوله أي ليس الخ) يعني ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل ما يعرض للذات بدليل قوله لانهما لاتعرضان

وجودية واما عدمية فتكون الكثرة عدما للعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل الجري في الوحدة لاعينه كيف ولا يصح أن يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ماقيل في الوحدة

ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) أي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك

(قوله أي ليستا ملسوبتين الخ) أي ليس المراد نفي العروض بالفعل لانه لا يلزم ان يعرض المتقابلات بالفعل لموضوع واحد بدلا فانه قد يلزم أحدهما للمحل وقد يخلو المحل عنهما .

(قوله شخصي) أي ما لا يكون فيه تعدد أصلا ولو بالاعتبار فان المتضايفين قد يجتمعان في موضع واحد بالشخص اذا كان فيه تعدد بالاعتبار كالابوة والبنوة المجتمعتين في زيد باعتبارين

. (قوله ومعنى ذلك الخ) أي ليس المراد بامتناع الاجتماع في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم والقدرة والوجوب مع التركيب والتحيز بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشيئين معاً اما بامتناع تجويز الحصول أو بامتناع المعية والاول ليس بمراد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فيؤل معنى التعريف الى ما ذكره الشارح قدس سره فاندفع ما قيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد وأما انه يجب ان يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا فلا

(قوله جوز) أي العقل تجويزا مطابقاً لنفس الامر

(قوله بمجرد ملاحظتهما) أي من غير ملاحظة ما في الواقع من ثبوت أحدهما يشير اليه قوله لكن ربما امتنع وليس المراد انه لا يلاحظ شيء آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ما قيل ان العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجويز انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء الكثرة

(قوله أي ليستا ملسوبتين) اشارة الى ان ليس المراد بالعروض المنفي العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم أحد المتقابلين للمحل

(قوله لامر من خارج) قيل عليه يشكل بمثل الزوجية المتعينة في الاربعة لا لامر من خارج مع انها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولا يخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذي هو الضد المتعين لا من المحل يدفعان الاشكال

لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة وجوبا (على الكثرة) لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضايفة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلا وأيضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف بينهما (ولا ضدا لها) اذ ليس أحد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة (عدما) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان أحدهما لا يقوم الآخر (ولا ضدا) أيضا لان أحد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي

(قوله لان موضوع الخ) يعنى اختلاف موضوعيهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزءا للكثرة يمنع العقل أن يقيسهما الى موضوع واحد قيل انه يلزم من هذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا كثرة لجريان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزءا لموضوع اللاوحدة لانها عبارة عن سلب الوحدة وهو لا يستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كما في سائر المتقابلين بالايجاب والسلب فيجوز العقل نسبتهما الى موضوع واحد وتواردهما على سبيل البدل عليه وما قيل ان الكثرة الشخصية هي الكلية والوحدة الشخصية هي الجزئية وقد صرحوا بتحقق التقابل بينهما وقد جعلوه داخلا في تقابل العدم والملكة فوهم لان الاتحاد غير مسلم بل الكلية والجزئية لازمتان لهما ولو سلم فالكلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة لافي افرادهما ولو سلم فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلا لا كليا وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءا لا جزئياً

(قوله اذ ليس الخ) ان أراد أن سلب التقدم وجوبا معتبر في الضدين فممنوع وان أراد أن التقدم وجوبا ليس بمعتبر فيهما فمسلم لكنه لاينافى وجوبه في بعض الصور

(قوله لان أحدهما لايقوم الآخر) لان المتقوم لايوجد بدون المقوم وتحقق كل من العدم والملكة والايجاب والسلب بدون الآخر وهذا لاينافى كون الاضافة الى الايجاب والملكة مأخوذة في مفهومى السلب والعدم

(قوله لان أحد الضدين الخ) لالانه يستلزم اجتماع الضدين لان المحال اجتماعهما فى محل واحد دون

(قوله لايقوم ضده) هذا مجرد دعوى لادليل عليه سوى ان الضد لايجامع الضد والمقوم يجامع ماقومه ولا يخفى فساده لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لايتصف شئ واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على مانص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثانى من منطق الشفاء لا ان يكونا موجودين معاً قيل مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانه وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لامطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقوما لها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئيه أعنى تضاد البياض للسواد والسواد للبياض

التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ماعدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقويم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة بشيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد) أي الوحدة (مكيال للعدد وعاد له) بمعنى أنه اذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فنى بالكلية (والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث أنه مكيال لايكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يجز أن يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث أنه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف

الوجود ولالانه لايكون بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط في التضاد الحقيقي بل لان التقويم يقتضي كون أحدهما محصلا لوجود الآخر والضدية يقتضي كونه مبطلا له وماقيل ان البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونه ضدا لهما فمدفوع بان البلقة الحاصلة في كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين في بعضه والضد لهما انما هو السواد والبياض الحاصلين في كله

(قوله ويقرب الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه

(قوله فان تعقل الملكة الخ) لان تعقل الاضافة المأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر فلا يظهر دلالة التقدم على انتفائهما وان كان تقدمهما في التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج

(قوله اذا لوحظ الخ) اذ لامانع في المتضايفين من التقويم سوى ذلك الاستلزام

(قوله ويقرب منها دلالته على نفي التضاد) أي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة أن المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما

(قوله فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم) فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لافي عدم الجريان

(قوله أي الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لافي المعدود الذي هو الواحد

بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المصنف (واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الحقيقة) سواء لم ينقسم أصلا كالنقطة مثلا أو انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى أعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى أمور تشاركه في الحقيقة) كفردين أو افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بحيث ينقسم (ولا يخفى أن تقابلهما) أي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب) وانه أي تقابل السلب والايجاب (تقابل بالذات) فبين الوحدة والكثرة

(قوله ولا يذهب عليك الخ) مع أن اللائق العكس

(قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه يجوز أن يكون ذلك تعريفاً بالاخص أو للاخص وهو الوحدة والكثرة باعتبار الافراد

(قوله فبين الخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله الا أن تجعلا الخ استثناء منهما لئلا يرد أن الاستثناء المذكور غير متجه لان بين المفهومين المذكورين تقابلا بالايجاب والسلب سواء جعل الوحدة والكثرة عبارة عنهما أو عن أمرين آخرين يتبعهما ذلك المفهومان

(قوله وفيه نظر الخ) لو فسر كلام المصنف بانهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى المصدرى بكون الشيء لا ينقسم وينقسم فيكون كل واحدة من الوحدة والكثرة التي هي صفة عبارة عن عدم الانقسام والانقسام فيكون بينهما تقابل بالايجاب والسلب اندفع النظر المذكور

(قوله ولا يذهب عليك الخ) فان قلت قوله أو انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء فحينئذ لا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن تدخل في تعريف الوحدة حينئذ اذ لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة تخالفه على ما ذكر فانما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل وما عبارة عن الاقسام كما دل عليه السياق

(قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء لكن الجامع المانع اولى

(قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحيثية مراد فلا يرد زيد

المعرفتين

المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه (الا أن تجعلا) أي الوحدة والكثرة (أمرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما أمرين كذلك ولم يوجد في كلامهم مايدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك أن كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا علي تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال (ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير) يعني أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه أنه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب والوحدة كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقتا عليه فاما أن يعتبر بين الكثرة

(عبد الحكيم)

(قوله قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف أن بين المفهومين المذكورين في تعريفيهما تقابلا بالايجاب والسلب ولا يضر ذلك كون كلا المفهومين أو أحدهما مغايراً لحقيقتيهما ولذا قال الا أن تجعلا الخ

(قوله انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث انه متصف بالكثرة والوحدة وهو ماصدقتا عليه مطلقاً وضمير منه راجع الى الكثير وانما لم يقل أرادوا ماصدق عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه ارادة ماصدقتا عليه من الافراد المعينة منهما

(قوله بين مفهومي الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه منقسما لان الذات المبهمة خارجة عن مفهوم المشتق كما صرح به الشارح قدس سره في كتبه وهما مفهوم الوحدة والكثرة

(قوله وقد نقل عنه الخ) زاد في هذا المنقول ارادة الكثرة والوحدة الطارئة عليها

والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صب في أون متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع الكل اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم

(قوله لان شأن الخ) حاصله أن الوحدة والكثرة الواردتان على محل واحد مبطل كل منهما للآخر وكل أمرين شأنهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالا بالشكل الثاني كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه انه لا ينتج من موجبتين

[قوله لا يقال الخ] يعني ما ذكرت مسلم في الكثرة وأما في الوحدة فممنوع

(قوله بل تبطل الوحدات الخ) أي ذواتها ووجوداتها واذا ارتفعت كل وحدة منها ارتفعت الكثرة المؤلفة منها

(قوله لان رفع الجزء هو رفع الخ) أي صدقا اذ ليس في الخارج رفعان يترتب أحدهما على الآخر وانما التغاير بينهما بحسب المفهوم في الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية ويصح دخول الفاء بينهما ولذا قال المحققون علية العدم للعدم ليس في الحقيقة الا عدم علية الوجود في الخارج واعتبار العلية بين العدمين انما هو في الذهن وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه هذا وما صرحوا به من ان عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ماقيل ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يتحد عدماهما وانه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم ان يكون للكل اعدام متعددة بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا انعدمت معاً وان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بمحلين لان هذه الوجوه انما تقتضي التغاير في المفهوم لا بحسب الصدق على مايظهر بالتأمل الصادق

[قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه] هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا به وصرح الشارح نفسه أيضاً في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلا غير وجود الكل و تقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بشيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا أيضاً ظاهر فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود

ولذلك يمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالمتصور بقي ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت أشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت أجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع أيضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان

(قوله ولذلك الخ) والسر في ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم ودخول الجزء في الكل

(قوله فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على ان الجمع ليس اعداما بل احداث صفة الوحدة في الامور المتكثرة كما هو رأى المتكلم فمعنى قوله باقية باعيانها انها باقية بهوياتها ووجوداتها

(قوله وان زالت تلك الخ) بناء على أن الجمع اعدام للاتصالات المتعددة وايجاد لاتصال آخر كما هو رأى الحكيم ومن لم يتنبه لمنشأ الترديد وقع في ورطة الحيرة فقال ماقال

(قوله ثم التحقيق الخ) لما أبطل ماقاله المصنف حقق المقام بما لامزيد عليه فثم للتراخي في الرتبة

الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظاهر

(قوله بقي ههنا بحث الخ) هذا البحث ايراد على مانقل عن المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعها مع انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ماذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده ولا ان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحداً بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبأمر أعم كالخيرية والشرية ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لايمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما نعم لو استدل بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد عليه ماذكر

(قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ) قيل عليه ان أراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ماينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يزل أيضاً فان زوال الكثرة عن شيء لايقتضي

الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا ان بين مفهومي تعريفيهما تقابلا بالذات أو بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احديهما على الأخرى المبطلة اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة

(قوله لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلا) لأنه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما لا يحكم العقل بامتناع اجتماعهما

(قوله لا ان بين الخ) أي ليس مقصود القوم اثبات أحدهما ونفي الآخر بين المفهومين

(قوله مقابلة لماهية الكثرة) ولكونها مقومة لها في ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه

زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاداً لماء آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان أراد انها باقية بشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا فلا تقوم حجة على نفاتهما ومنهم المصنف كما سيجيء وأيضاً ماذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن ان تكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا تقوم برهانا على ان أمراً واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولي الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احديهما بالكثرة اتصافا حقيقياً ولو بواسطة الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها أيضاً وذلك كاف في اتحادهما محلا وما يقال من ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع

لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب أيضاً امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر مع ان الوحدة مبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط أيضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو أيضاً مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئاً واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق ﴿ المقصد الرابع ﴾ مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية) فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية)

(قوله مما يتباعدان جداً) قد عرفت ان التقويم ينافي التباعد

(قوله ولا نوجب الخ) قد عرفت ان التقويم ينافي الضدية

(قوله مع ان الوحدة الخ) قد عرفت ان الكلام في ماهيتهما

(قوله ولا نشترط أيضاً الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين ولما كان فساد هذه الدعاوي معلوما مما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جعله الشارح قدس سره من المتصلفين ولم يتعرض لبيان فسادها

(قوله وهو أيضاً مردود الخ) حاصله ان المعلوم بالضرورة عدم اتصاف شيء واحد بهما ولا يلزم من ذلك تقابلهما

(قوله في كونهما كثرة) أي في الكثرة المطلقة تعبير عن الشيء بالصفة النفسية له كما يعبرون عن الانسان بالانسانية وعن السواد واللون بالسوادية واللونية كيلا يتوهم ارادة ماصدق عليه فان أخذت الكثرة بشرط لا كانت مادة وان أخذت لابشرط شيء كانت جنساً وكذا الحال في الخصوصيات فلا يرد أن الكثرة جنس المراتب فكيف تكون الخصوصيات صورا نوعية ولا يحتاج الى ان يراد بالصور النوعية الفصول بناء على كونها مبدأ لها

(قوله متمايزة بخصوصيات) داخلة في قوامها لكونها أنواعا وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لا تزيد عنها ولا تنقص

(قوله هي صورها النوعية) أي بمنزلتها في كونها مبدأ للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب

(قوله كالصمم والمنطقية الخ) والاولية هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلاثة والخمسة

والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ماعداها في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من أنواع الاعداد (بوحداته) التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء الماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هنالك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لا الاعداد)

[قوله واختلاف اللوازم الخ] أي كون لازم كل واحدة منها مخالفا للازم الاخرى فالاختلاف بمعنى التخالف لا بمعنى التعدد على ماوهم فأورد ان تعدد الملزومات يدل على مخالفة الملزومات في الحقيقة اذ لا يجوز استناد اللوازم المتخالفة الى القدر المشترك فلا بد من استنادها الي أمور مختصة داخلة فيها لئلا يلزم التسلسل في اللوازم

[قوله التى مبلغ جملتها الخ) تفسير لمعنى الاضافة المستفادة من قوله بوحداته يعنى تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار أى يكون مبلغ جملتها ذلك النوع

(قوله وليس لها جزء سوى الوحدات) أي الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار لان حقيقتها الوحدات مطلقاً والا لا تحدت جميع المراتب فى الحقيقة فلم تكن أنواعا

(قوله كلام ظاهري) للدلالة على انه فى كل مرتبة سوى الوحدات البالغة الى تلك المراتب أمر آخر حيث قيل أن وحدات كل نوع أجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقاً أجزاء مادية له وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صوري لها

(قوله وانه لا حاجة الخ) فمعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحداته انه لا حاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة الى تلك المرتبة الي اعتبار هيئة عارضة لها فما قال بعض أجلة المتأخرين من أن الحكم بعدم تركب كل مرتبة من الاعداد التى فيه على تقدير اشتمال العدد على الجزء الصورى ظاهر اذلا دخل للجزء الصورى في حصول مرتبة أخري وأما مع نفى الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد حينئذ محض الوحدات بلا انضمام أمر فدخول الوحدات فى العدد بعينه دخول الاعداد ليس بشئ اذلابد من اعتبار

والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به المجذور أعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين فى نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة فى نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاثنين والثلاثة وقد يراد بالمنطق مايكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذى يقابله وهو ما لا يكون كذلك

أي ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التي فيه فالعشرة) مثلا (مجموع وحدات مبلغها ذلك) المذكور الذى هو العشرة أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة (وقال ارسطو انها) أي العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة) وغير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منها (لامكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها (بل هي عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من تركبها من الثلاثة والسبعة أو الاربعة والستة أو الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت

الخصوصية في كل مرتبة والا لم تكن المراتب أنواعا ونفى الجزء الصورى بمعنى عدم عروض هيئة لتلك الوحدات المخصوصة لا يقتضى كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات

(قوله أى ليس تقوم الخ) بل الاعداد التي فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال العشرة خمسة وخمسة كان رسما له

(قوله فانك اذا تصورت الخ) يعني تصور الشئ بالكنه انما يكون بتصور ذاتياته بالكنه فاذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كانت تلك المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة عن جميع المراتب التى فيها

(قوله لان اشتمال الخ) دفع لما قيل من أن تركبها من الوحدات أولى لانه لازم على كل حال لاشتمال تلك الاعداد عليها بانه لا يفيد الترجيح والا لزم أن يكون تركب السرير من العناصر أولى من تركبه من

(قوله من غير شعور الخ) ربما يوجه كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فعند الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان التعقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات

الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول ﴿المقصد الخامس﴾ في أقسام الواحد وهو) أي الواحد (اما أن لا ينقسم) الى جزئيات بأن يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص أو ينقسم) الى جزئيات بأن لا يمنع تصوره من الشركة (وهو غيره) أي غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً لا بالشخص (وانه) أي الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء أصلا (فهو الواحد الحقيقي وهو) أي الواحد الحقيقي

الخشب المخصوصة لاشتمالها عليها .

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) اذ لا فرق بينهما الا بان الاول استدلال بكفايتها في التعقل بالكنه وهذا بكفايتها في حصول نفسها وقد يجاب عن النقض بانه لما ظهر بطلان التقوم بالاعداد بقسميه تعين التركب من الوحدات اذ لا ثالث وليس بشئ لان بطلان التقوم بالاعداد انما يظهر اذا لم يكن دليله منقوضا

(قوله في أقسام الواحد) وبه يعلم أقسام الوحدة

(قوله وانه كثير وله جهة وحدة) لما كان اتصافه بالكثرة خفياً لكونه باعتبار الجزئيات واتصافه بالوحدة بينا لكونه باعتبار نفسه جعل الاتصاف بالكثرة مناطاً للحكم اهتماما بشأنه واتصافه بالوحدة قيدا له فاندفع ماقيل ان مابين آى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثيراً بخلاف الواحد بالشخص فانه لا يلزمه ذلك

(قوله واحد من وجه الخ) أى واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الافراد

(قوله أصلا) أى لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتي أما عدم قبول الاقسام الثلاثة أعني الوحدة والنقطة والمفارق المشخصات للقسمة الخارجية فظاهر وأما عدم انقسامها الى الأجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخلتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جنس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس وأما عدم انقسامها الى الماهية والتشخص فبناء على عدم كون التشخص جزءا للشخص وقيد الشارح قدس سره في حاشية شرح التجريد الاجزاء ههنا بالمقدارية وقال انما قيدنا الأجزاء بالمقدارية لتدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارق الشخصي فيما لا ينقسم على تقدير كون التشخص جزءا للاشخاص ويدخل

(قوله اما ان لا ينقسم الى جزئيات) المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولا عليها فمجموع زيد وعمرو واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم أيضاً لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره اللهم الا ان يدرج في الواحد بالاجتماع وفيه مافيه

(ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لاينقسم) أي سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة) الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) أي قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة) المشخصة (أولا) يكون ذا وضع (وهو المفارق) المشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة فاما) ان ينقسم (الى أجزاء) مقدارية (متشابهة) فى الحقيقة (وهو

الأخيران أيضاً على تقدير تركبهما من الاجزاء المحمولة انتهى وليس لك ان تحمل عبارته ههنا على ذلك بان تحمل لفظة أصلا على ان لا يكون له أجزاء مقدارية لا حقيقة ولا حسا لانه مع عدم انسياق الذهن اليه مخالف لما سيأتى

(قوله ان لم يكن له مفهوم) أي ماهية نوعية

(قوله فالوحدة الشخصية) أي فرد من افرادها وذلك لتكون داخلة في المقسم أعني الواحد بالشخص وكذا الحال في البواقي

(قوله سوى ذلك) أى عدم الانقسام فيكون عارضاً للماهية

(قوله وهو النقطة) عند نفاة الجزء وان أريد أعم من الجوهرية والعرضية يصح على رأى مثبتيه أيضاً

(قوله وهو المفارق) أعم من ان يكون واجباً أو ممكنا

(قوله الى أجزاء مقدارية) وأما ماينقسم الى أجزاء غير مقدارية اما محمولة أو غير محمولة كالجسم

(قوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم) ينبغى ان يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون واحدا بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة معرف عندهم بكون الشئ بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث لاينقسم كما وقع فى بعض الكتب المعتبرة

(قوله وهو النقطة المشخصة) الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يضر خروجه لكن تجويز كون بعض الامثلة الآتية على رأى المثبت ليس يحسن حينئذ واعلم ان المراد بالمفهوم فى قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لانفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع فى مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام لا للشئ والا لم يعرض الوحدة الا للمجردات واما اذا أريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس فيها حقيقة وراء عدم الانقسام وأما كونه غيرذى وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشئ بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتى لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالي داخل في المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذى وضع لا ان عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن

(قوله الى أجزاء مقدارية) قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء

الواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأى من أثبت المقادير وان كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأي مثبتيه بل نقول هو مايحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى

المركب من الهيولى والصورة فليس له اسم معين فى الاصطلاح فلذلك ترك ذكره والمقصود هو ا ذكر الاقسام التى لها أسماء مخصوصة عندهم والا فالاقسام الغير المذكورة كثيرة كالمجموع المركب من أمرين لا اجتماع بينهما أصلا وكالمشتركين في جزء غير محمول أوفى ذاتي لايكون تمام ماهية لاحدهما أو جنساً له أوعرضاً عاما لآخر أو فصلا لاحدهما وخاصة لآخر أو جنسا له أوعرضاً عاما له اذفى عارض غير محمول لايكون من قبيل النسبة

(قوله واما حساً الخ) عمم الواحد بالاتصال لان مثبتي الجزء أيضاً يطلقون على الماء الواحد بالاتصال

(قوله بل نقول الخ) أي ليس مايكون قبوله لالذاته مختصاً بالجسم البسيط بل أعم من ذلك

مع اشتماله على أجزاء الوجود المتخالفة فى الحقيقة أعني الهيولى والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء فى قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الأجزاء المقدارية أيضاً فمعنى اصلا ان لايقبل القسمة الي تلك الاجزاء لاحساً ولا حقيقة فلا يقدح فى شموله للنقطة والوحدة والمفارق الشخصيات تركبها من الاجزاء المحمولة أعنى الجنس والفصل ولا كون التشخص جزءا للاشخاص على تقدير القول بهذين التركيبين لكن تفسيره الواحد الحقيقي فيما سيأتى بما لايقبل الانقسام لابحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها ينافيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معنيين ويؤيده ماسيذكره هناك وبقى فيه شئ آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يختل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ماقيل مع انها غيرمنقسمة الى أجزاءمقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظراً الى ظاهر انقسامها الى الاربعة والستة مثلاوان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهرى يكفى ههنا كما كفي اتصال الماء حساً على رأي مثبتي الجزء فى الوحدة الاتصالية أو يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع

[قوله القابل للقسمة الوهمية) بمعنى فرض شئ غير شئ واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه

(قوله بل نقول هو مايحل فيه المقدار الخ) هذا اضراب عن قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاءالمقدارية المتشابهة فقط لئلا تتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأي الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الي الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا

أو مايحل في المقدار أوفي محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الامور (و) ينقسم (إلى) أجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) المشخص فانه مركب من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان أجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال

(قوله وهو الواحد بالاجتماع) فالمجموع المركب من زيد وعمرو واحد بالشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسي شرطاً فيه وكذا العشرة المركبة من الوحدات والا فداخل فيه

(قوله متوافقة الحقيقة) عند من يقول بتجانس الجواهر الفردة ولا يلزم من ذلك تجانس الجسم المركب والبسيط عندهم لان الاعراض التي بها تختلف الاجسام البسيطة مقومة لها عندهم فالجسم المركب منقسم الى أجزاء مقدارية غير متشابهة كالعناصر مثلا والجسم البسيط الى أجزاء مقدارية متشابهة

يقدح في التمثيل بالجسم تركبه من الهيولي والصورة اذ ليستا من الاجزاء المقدارية بل هما من أجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم الحصر من قوله فهو الجسم البسيط فان قلت توهم الحصر متحقق في المضروب اليها أيضاً مع انه لم يبنوف الافهام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر فالجسم في بادي الرأي هو الصورة الجسمية كما سيصرح به في أوائل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر

(قوله وهو الواحد بالاجتماع) ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس معروضاً للكثرة من جهة أخرى كما ينبئ عنه قوله في الواحد لابالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه مايقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى أجزاء متشابهة أو غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معاً من جهتين لاسيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لابالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذي لايكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعنى الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية أو الذهنية

[قوله لكنها متوافقة الحقيقة] قيل وحينئذ لافرق بين الشجر والماء فان الشجر أيضاً عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالتجانس كما صرح به المصنف في موقف الجوهر فالشجر ينقسم الى أمور متخالفة هي العناصر فان قلت غاية مالزم اشتمال كل جزء مقداري على متخالف الحقيقة لا ان هذا الجزء المقداري يخالف ذاك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال

بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ما آن متحدان في الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) أي بالمحل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة أو متخالفة (وانه) أي الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد) مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال أيضاً (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر) وهي على أنواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعياً

(قوله واحد بالنوع) لان أجزاءه لما كانت متشابهة أي متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فرد له

(قوله وواحد بالموضوع) لانه لابد للاتصال الواحد الذي هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلين بعد القسمة من محل يقبلها لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية وأما قوله فان تلك الاجزاء الخ فلا معنى له اذ ليس عند نفاة الجزء شأن الاجزاء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصالين وحدوث اتصال ولا حلول تلك الاجزاء في مادة بل حلول الاتصال اللهم الا أن يأول ويقال المراد من اتصال بعض الاجزاء ببعض حدوث اتصال واحد وضمير كل راجع الي الاتصال لا الى الاجزاء وكذا قوله بخلاف أشخاص الناس لامعنى له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة وأشخاص الناس واحد بالاجتماع الا أن لايعتبر في الواحد بالاجتماع الاتصال الحسي

(قوله ما كان الالتحام فيه طبيعياً) أي خلقياً على اختلاف مراتبه ثم ما كان الالتحام فيه صناعياً كاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه .

(قوله من شأنها ان يتصل الخ) في هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء الخ بيان لكون أجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا لا يظهر من القول بأن من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما أنها مستعدة للاتصال ولو قرئ تحل بالرفع عطفاً على مجموع من شانها ان يتصل لاعلى مدخول ان فقط لا يدفع عدم الملاءمة سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد يأبى عنه نوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة حالة في

كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت أنه واحد من جهة وكثير من جهة أخري (فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) أي غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع (أو جزؤها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) أي تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية) فان الانسان عارض

(قوله شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية) لعدم تداخل أطراف أجزائه بخلاف القسم الاول وأقوي من الوحدة الاجتماعية للتلازم في الحركة

(قوله وأما الواحد لا بالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق أن الواحد لا بالشخص هو المفهوم الكلي وهو واحد من حيث هو وكثير من حيث الصدق فجهة الوحدة هو نفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو أي مع قطع النظر عن الصدق

(قوله أي غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية

(قوله كالانسان) مثال لتمام الماهية

[قوله فيقال الانسان واحد نوعي الخ] اشارة الى أن الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع الي الكثير لا الي تمام ماهيتهما من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سيأتي فالاصطلاح على أن يقال لجهة الوحدة واحد نوعي أي واحد من الانواع وللكثير الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع أي وحدته باعتباره كما فصله في شرح حكمة العين

(قوله أي محمولا) عليها سواء كان بالطبع أولا ليشمل القسمين

مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة أولا هذا ثم في قوله أو تحل في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليفهم

(قوله بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي ان يراد بالكثرة بعض أفراد الجنس لا مجموعها والا لم يبق للغير معنى

لهما بمعنى أنه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع (أو) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والثلج واحد في البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما (أولا) أي لاتكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمرا عرضيا لها وذلك بان لاتكون محمولة عليها أصلا (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذى ليس مقوما ولاعارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فانه المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واذا اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة أو عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول (وقد يسمى) الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولاعرضية للكثرة (الواحد بالنسبة) وأنت تعلم اذن قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (أيها) أي أي هذه الاقسام (أولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لاشك ان الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو أولى من الواحد بالجنس الذى هو أولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ماهو بحسب الشركة دون الفصل والواحد

(عبد الحكيم)

(قوله بمعنى انه الخ) وان لم يكن عارضاً لهما بمعنى انه قائم بهما

(قوله موضوع لهما بالطبع) لكونه موصوفا بهما

(قوله أولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متباعداً عن الكثرة بالقياس اليه

(قوله أولى بالوحدة) لانتفاء الكثرة فيه من حيث المفهوم والصدق

(قوله اولى من الوحدة بالجنس) لكونه واحداً من حيث تمام الماهية

(قوله لان جنس الشيء الخ) فهو واحد من حيث الماهية وان كان الفصل أقل افرادا كذا في حواشي شرح التجريد للشارح وفيه اشارة الي أن الواحد بالفصل وان كان أولى من الواحد بالجنس من جهة قلة الافراد لكن جهة الجنس أولى منها لكونها ذاتية بخلاف قلة الافراد

بامر ذاتي أولى من الواحد بامر عرضي وهو أولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساما أصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة وهو المسمي بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية

[قوله والوحدة التي من أقسام الخ) لانه لا يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما فالتصور والمتصور فيهما كلاهما محالان بخلاف القسمين الباقيين أعني النقطة والمفارق فانه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما وان كان التصور محالا وما قاله الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذي هو فرد من المفارق لعدم قبوله القسمة الى الاجزاء أصلا أولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فبني على كون التشخص جزءا منها كما صرح به فيها فلا تدافع بين الكلامين ولا احتياج الى تكلف بارد بان يحمل الواحد الحقيقي في قوله وهو المسمي بالواحد الحقيقي على معنى مالا يقبل الانقسام الي الاجزاء أصلا وفي قوله من أقسام الواحد الحقيقي على معني مالا يقبل الانقسام الى الاجزاء المقدارية وان يصرف قوله أصلا فيما تقدم عن معناه الظاهر الى معنى لا حقيقة ولا حسا

[قوله واذا كانت مقولية الخ] لا يخفى ان اللازم مما ذكر كون الواحد مقولا على ما تحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة الى افرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعاً الي الوحدات لكن الكلام في لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم ووجه اللزوم انه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولا بالتشكيك على افراده كان حصول الوحدة في معروضاتها مختلفة فكان بعض افراد الوحدة أولى بالوحدة من البعض الآخر أيضاً فتدبر

(قوله والوحدة من أقسام الواحد الحقيقي الخ) الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من أقسامها هو الذي مر في صدر المقصد أعني مالا ينقسم الى الاجزاء المقدارية أصلا لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب من الاجزاء الذهنية أيضاً وبهذا التوجيه يندفع مايتوهم من ان ماذكره ههنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثمة ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما أصلا لا بحسب الاجزاء الكمية أي المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية أي غير المقدارية سواء كانت محمولة أو غير محمولة فانها توجد في الحد أيضاً كما مر ولا بحسب الماهية والشخص كالواجب تعالي كان أولي بالوحدة من جميع ماعداه ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية أولي مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساما الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها انها أولى أقسام الواحد الحقيقي بالمعني العام سوي الواجب تعالى بقرينة انه صرح أولا بانه أولى من الكل فيؤل الي ماذكره في شرح التجريد فتأمل

الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مخالفة بالحقيقة) متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذى هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) أي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فمنها ماهو وجودى) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسيأتى (ومنها ماهو اعتبارى) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) أي يجوز كونها جزءا منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا فى بعض آخر (فتنبه له) أي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك فى مواضع متعددة ﴿ المقصد السادس ﴾ الوحدة تتنوع) أنواعا (بحسب ما فيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها (ففي النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية (وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم) عددا كان أو مقدارا (مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كشخصين تساويا فى الوضع بالقياس الى ثالث (وفي الاطراف مطابقة) كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر (وفى النسبة مناسبة) كزيد وعمرو اذا تشاركا فى بنوة بكر ﴿ المقصد السابع ﴾ الاثنان هما

(قوله فتكون تلك الوحدات الخ) أي يجوز ان يكون كذلك

(قوله ولا يلزم من عدميتها في الجملة) أي باعتبار بعض افرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الافراد بخلاف ما اذا كانت متحدة الماهية فانه لايجوز اختلاف افرادها بالوجود والعدم لما مر مراراً من ان كل مامن شأنه الوجود في الخارج لايجوز الاتصاف به الا بعد وجوده فيه كيلا يلزم السفسطة

(قوله فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) أي يجوز ان يكون كذلك على مامر من الشارح في بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر حينئذ

(قوله جاز كونها جوهرا فى بعض) أى ليس عرضية الوحدة في بعض مانع لجوهريتها في بعض آخر لا ان جوهريتها في بعض جائز

الغيران) أي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم بغيران كما أن كل غيرين اثنين اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجود ان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم تخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا أعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلت أليس قد مر أن الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها

[قوله أي الاثنينية تستلزم التغاير] أي في الوجود سواء كانتا متغايرتين بالذات أو بالاعتبار فلا ينافي ماتقدم في مباحث الوجود من ان التغاير نفس الاثنينية أو مستلزم لها ففيه اشارة الى ان قوله الاثنان هما الغيران وان أفاد حصر المسند اليه في المسند أو العكس الا ان المقصود هو الاول لان الثاني لانزاع فيه

(قوله الاعدام) أي المعدومات التي من جملتها الاعدام أيضاً لان خروج الاعدام انما هو باعتبار انها معدومة من حيث ذواتها فيشمل المعدومات كلها

(قوله فانها لاتوصف الخ) دليل للاخراج المفهوم من الخروج وقس عليه الدلائل الآتية أي انما أخرجت لانها ليست من افراد المحدود

(قوله من الصفات الثبوتية) أي الموجودة كالاختلاف والتضاد

(قوله وهذا أعم) أي ماذكرنا من دليل عدم كونه من افراد المحدود أعم مما ذكره المصنف لافادته عدم كون المعدوم والموجود أيضاً من افراده بخلاف ماذكره المصنف

(قوله ولا بد في الغيرين من التمايز) اذ لابد فيهما من الاثنينية اتفاقا وهي لا تحقق بدون التمايز

(قوله لاختصاصه) أي القول المذكور بما يكون أي لغيرين يكون طرفاه عدمين أو معدومين وذلك لان الدليل المذكور سابقاً وهو انها أي المعدومات نفي صرف لااشارة اليها أصلا انما ينتهض على عدم تمايزها لاعلى عدم تمايز المعدوم والموجود لان الموجود ليس نفياً صرفا وما قيل ان التميز ثبوتي كالتغاير فكما لايتصف العدم والوجود بالتغاير لايتصفان بالتميز أيضاً فالدليلان متساويان فليس بشئ لان التميز اعتباري عند المشايخ كما مر في بحث ان المعدوم ثابت أم لا

(قوله أليس قد مر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهني الخ

(قوله فانها لاتوصف بالتغاير عندهم) هذا تعليل لاخراج المفهوم من الكلام لا للخروج واما علة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما وكذا الكلام في قول المصنف اذلاتمايز فيها كما لا يخفى

(قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين) وذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم بالضرورة

دون ما صدقت هي عليه ولابد في الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و)خرج به (الاحوال) أيضا (اذ لا نثبتها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم أن يخرج به اثنان

(قوله فتدبر) حتى يظهر لك صحته وفساده فانه ان أريد بمفهوماتها المعاني الكلية وبما صدقت عليها افرادها كان فاسدا فانه كما ان مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء كذلك فرده وهو عدم السواد المخصوص ممتاز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذا كانت متميزة كيف تصدق على ماليس بمتميز وان أريد بمفهوماتها ماحصل في العقل من حيث حصولها فيه وبما صدقت هي عليه نفس تلك المعدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلي كان صحيحاً بلا شبهة لما مر من ان التمايز بينهما انما هو في العقل الا ان النافين للوجود الذهني لايقولون ان الحصول العقلي وجود ذهني بل هو تعلق بين العالم والمعلوم ولا شك ان الغيرين لابد من التمايز بينهما في أنفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلي لانهما من أقسام الموجودين في الخارج

(قوله اذ لا نثبتها) أي اخراجهم الاحوال بناء على عدم القول بها لابناء على انها ليست من افراد الغيرين كالعدمين وأما ماقيل من ان اخراج ماليس عندهم مما لامعنى له فدفوع بان المراد خرج مايقول به البعض

(قوله وكذا يلزم الخ) مامر من قوله ولا عدم ووجود كان بيانا لعدم كونهما من افراد المحدود

واعلم ان ماذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشيء بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم أيضاً لان المعدوم لايتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود أو معدوم آخر بناء على ماسبق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن أو في الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم أيضاً لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لاتمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينهما مختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر أيضاً فيكون الدليل قاصراً عن المدعي حتي لو ضم اليه ولا في الموجود ولا في المعدوم لصح وفيه تأمل

(قوله فتدبر) ليظهر لك فساده فانه كما ان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل عن الشارح والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب ماصدقت هي عليه لا يلائم أصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات محتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالي متعددة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث القدرة من الالهيات بان الامتياز في المعدوم موجود عند أهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ماصدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم

(قوله وخرج به الاحوال اذ لانثبتها) قيل فيه مماجة اذلا أحوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعني لا نثبتها لانحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل

[قوله وكذا يلزم الخ] فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيما مر ولاعدم ووجود والظاهر ان المراد

أحدهما موجود والآخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (ما لا ينفك) أي ما لا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) أي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) أي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا أيضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين (و) قولهم (في حيز أو عدم ليشمل المتحيز وغيره) وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بأنا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فان

بناء على دليل الشارح قدس سره دون دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما عن الحد فلا تكرار وانما قال يلزم أن يخرج ولم يقل يخرج اشارة الى عدم تصريحهم بخروجهما لكنه يلزم من حدهم والى استبعاده فان القول بأن الواجب تعالى ليس عين المعدومات ولا غيرها مما يأباه العقل السليم

(قوله ليشمل المتحيز وغيره) أي التعميم لاجل الشمول المذكور وأما التقييد بهما فلاخراج جواز الانفكاك فيما عداهما من الصفات فلا يرد ان ترك التقييد بهما كاف في الشمول والمراد بالمتحيز المتحيز بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد قديماً كان أو حادثا وغير المتحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة فانه لم يجز الانفكاك بينهما في التحيز لكن يجوز في العدم وليس المراد به المفارق لأنهم لا يقولون به

(قوله بانا اذا فرضنا الخ) يعني أن الجسمين الموجودين في الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة لان الشك في قدمهما ليس شكا في غيريتهما لعدم اعتبار الحدوث في الغيرين مع انه لا يصدق التعريف المذكور عليهما فلا يرد أن مادة النقض يجب أن تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم ولو كفى في النقض امكانهما في بادي الرأي يلزم النقض بالمفارقين اذا فرض وجودهما لانهما غير موجودين عندهم فالشك في وجودهما شك في غيريتهما فلا تكون مادة النقض متحققة

(قوله فان العدم الخ) أي طريان العدم ينافي القدم لانه اما قديم أو مستند اليه بطريق الايجاب وكلاهما يمتنع طريان العدم عليه

بهما معدوم وموجود لا نفس العدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصلي بما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك للتعليل تعليل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى

(قوله فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم أحدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم أحدهما ممتنعا مع وجود الآخر والعدم لا ينافي ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان يفرض أحد الجسمين القديمين علة مستلزمة للآخر

(قوله فان العدم ينافي القدم) لان القديم اما واجب بالذات أو ممكن مستند الى الموجب بواسطة

العدم ينافي القدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له عليّ غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد أما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على أن مذهبهم هو أن

(قوله أما الخمسة فقط) أي بشرط عدم الزيادة عليها

(قوله وأما مع تمام آحاد الخ) وأما الخمسة مطلقا فليس لها وجود الا في ضمن هذين

(قوله فذلك هو العشرة نفسها) أي من حيث التحقق فلا يرد أن الخمسة المقارنة مع الآحاد الاخر ليست بعشرة انما هي مجموعهما

(قوله ولو كانت الصفة الخ) وكذا لو كان الجزء غير الكل لان مع زيد يده

(قوله ولا يخفى الخ) يعني انهم لم يصرحوا بالتعميم لكن يلزم من استدلالهم المذكور

شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعاً للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة

(قوله فغير التعريف الخ) فان هذا التغيير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي امكان الجسمين القديمين في النقض هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمفارقين القديمين متجه على ما في الكتاب أيضاً اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان تغيير الشيخ التعريف لو ورد السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع فلا يكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف

(قوله ورد عليه بان المراد الخ) فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعاً فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان أردت لزومها مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها

الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالموجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها (وأورد عليهم المضافان) كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر وفي الحيز أيضا اذ ليسا بمتحيزين (ولا يلزمهم

(قوله سواء كانت لازمة الخ) تعميم الصفة الى اللازمة والمفارقة غير صحيح اذ لالزوم بين الاشياء عندهم فالصواب قديمة كانت أو حادثة

(قوله وقيل انهم الخ) يعني بعضهم خصص نفي الغيرية بالصفات القديمة بخلاف الصفات الحادثة فانهما مغايرة لموصوفاتها

(قوله قال الآمدي الخ) تأييد للقول المذكور

(قوله من الصفات] أي الموجودة

(قوله كصفات الافعال) وهي القدرة من حيث تعلقها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ماقيل ان صفات الافعال اعتبارية عند الاشعرية فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه

(قوله من الصفات النفسية الخ) أي الثابتة بالنظر الى نفسه من غير اعتبار التعلق بشئ

(قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال) فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التى لاتقع صفة الا للموجودات العينية كما مر والظاهر ان صفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التى لاوجود لها في الخارج

[قوله اذ ليسا بمتحيزين] لوعمم التحيز التبعي لاندفع المضافان وفي القول بانتفاء التحيز التبعي أيضاً بناء على عدميتهما اعتراف باندفاع الايراد وفيه المطلوب

(قوله ولا يلزمهم فانهما غير موجودين) لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان

فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم (لكن يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى) فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الحيز أيضا لامتناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك البارى عن العالم في الوجود) بأن يوجد البارى ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك أحدهما عن الآخر فى العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن البارى فى الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك أحدهما عن الآخر فى الحيز أيضا والحاصل أن العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين فى كل واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافيا

(قوله فانهما غير موجودين) أى لا نسلم انهما متغايران لانهما غير موجودين عندهم والوجود شرط في الغيرية

(قوله وحينئذ فقد انفك الخ) لما كان المذكور فى الشريف قيد فى العدم لا فى الوجود أشار الى أن الانفكاك فى العدم والانفكاك فى الوجود متلازمان

(قوله والحاصل الخ) لا يخفى عليك أن الايراد المذكور مبنى على أن المعتبر فى الغيرية الانفكاك من الجانبين وان خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجل ذلك كما قرره سابقاً فهذا الحاصل لا محصل له والجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ لا معنى له والحق أن حاصله أن الانفكاك من الجانبين في العدم والحيز أعم من أن يكون من كليهما في العدم أو من كليهما في الحيز أو من أحد الجانبين فى العدم بأن يوجد أحدهما مع عدم الآخر كالواجب تعالى ومن جانب آخر فى الحيز كالعالم وحينئذ تطابق الجواب مع الايراد ولا يتجه الجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ والدليل على ما قلت انه تعرض لبيان الانفكاك من الجانبين الا انه أقام لفظ فى الوجود مقام في العدم دفعا لتوهم نسبة العدم الى الباري وأما على ما ذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يلزمه من انفكاك العالم عنه فى العدم فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى فى العدم والحيز معا لمجرد الاستظهار ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف

الاجتماعيين والافتراقيين متغايران قطعاً اللهم الا ان يعمم التحيز للتبعى فحينئذ لابد ولمن يحقق الانفكاك بحسب التحيز

(قوله لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم) الظرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما فى هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود الخ فما يتوهم من ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت اليه فتأمل

في دخولها في الحد (لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف) في الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) أي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتنعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردوداً بما ذكرناه (فقيل) في الجواب عن الايراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلا) لا وجودا (ومنهم من صرح به) فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (البارئ) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود البارئ بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين

(قوله لكان جواز الخ) أشار بذلك إلى أن قوله لجاز علة الجزاء أقيم مقامه وليس بجزاء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير وكفى الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه جاز انفكاك الموصوف الخ

(قوله وحيث كان الخ) أشار بهذا التقدير الى أن قوله فقيل الخ معطوف على مجموع السؤال والجواب

(قوله من الجانبين تعقلا) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء لكنه لا يجوز العكس بقى انه يلزم حينئذ تغاير بعض الصفات مع بعضها ولعل ذلك القائل يلتزمه فانه لا نص من المشايخ في ذلك

(قوله يجوز العلم بكل منهما الخ) أى الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره

(قوله في وجود البارى) أى في الجزم بوجوده

(قوله وهذا الجواب الخ) يعنى قوله المراد جواز الانفكاك تعقلا صريحاً في انه تحرير للتعريف

(قوله لانا نقول لو كفى الخ) الجواب السابق للآمدي كما سيذكره الشارح لحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التى حكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوي انما هي في الجزء الصورى ولا يخفى بعده

(قوله فقيل في الجواب الخ) لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون

ثم يعترض بالباري والعالم فانه لايجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لايجوز ان يقال يتعقل الباري معدوما أو متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل أعم من ان يكون مطابقا أو غيره وحينئذ يلزم كون

المذكور بحيث لايرد عليه النقض وهو انما يصح لولم يكن قيد في عدم أو حيز مذكوراً في التعريف فلا يرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تعقلا مقام في عدم أو حيز فلا يرد ما أورده الشارح قدس سره تبعاً لشارح المقاصد

(قوله اذ لايجوز ان يقال الخ) فيه ان جواز الانفكاك في عدم تعقلا لايقتضي جواز تعقل كون المنفك معدوما بل يتحقق بان يتعقل كون المنفك عنه معدوما والمنفك موجودا فيجوز ان يتعقل الباري موجوداً مع عدم العالم وان يتعقل العالم متحيزا مع عدم تحيز الباري بل الانفكاك من الجانبين متحقق في الواقع وقد مر ذلك لكن حينئذ يكون قيد في حيز لادخال العالم مع الباري لا لادخال الجسمين القديمين اذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر

صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الي بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع أنهما ليسا بغيرين وقد يعترض بانه يلزم مماذكر ان لايكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار وهذا خلاف ماعليه الجمهور فتأمل

(قوله فلا صحة لهذا الجواب) قيل أخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله في عدم أو حيز بان لا يذكر أو يذكر التعقل مقامهما ويقال الغيران موجود ان جاز انفكاكهما تعقلا فلايرد ماذكره ولك ان تقول قول المصنف المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به يأبي مما ذكره الباحث فتأمل

[قوله اذ لايجوز ان يقال تعقل الباري معدوما الخ] فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما في العدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل وهو ليس بنص في انه يجوز ان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلك ان تحمله على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر ومآله الي انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر وأما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الامر اذ لاضرورة تدعو الي حمله على خلاف الظاهر فليتأمل

(قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الخ) قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الي بداهة

الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا أو غير مطابق (واعلم ان قولهم) أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل (لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة) بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ماليس بعين فهو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظي) لا تعلق له بأمر معنوي وذلك أن هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيراً واذا أجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لا شك أنه (لا تمتنع التسمية) بل لكل أحد أن يسمي أي معنى شاء بأي اسم أراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون أمراً لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدي للاستدلال عليه (والحق) أنه بحث معنوي و (ان مرادهم) بما ذكروه أنه (لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب

(قوله نزاع لفظي) أي راجع الى الاصطلاح كما يشير اليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا دل الشرع والعرف واللغة بيانا لمناسبة الاصطلاح للامور الثلثة

(قوله لا تعلق له بأمر معنوي) اذ كل منهما يسلم مدعى الآخر أشار بهذا الى ان معنوي بمعنى تعلقه بمعنى اللفظ

(قوله انه بحث معنوي) أي متعلق بأمر معنوي بحيث ينفي كل واحد دعوى الآخر على ما سيجيء بيانه وأما على ما حمله الشارح قدس سره نظراً الى ظاهر العبارة فلا يصلح محلا للنزاع اذ لابد في الحمل من التغاير من وجه والاتحاد من وجه اتفاقا

(قوله وان مرادهم الخ) لو حمل كلامه على ماذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان

العين كما سيشير اليه قوله ولذا يحتاج الي الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان

(قوله والحق انه بحث معنوى) لان النزاع في كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف أم لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة لما قيل تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظياً لان النفيين لا يرجعان الى شيء واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعاً ومنكر المغايرة بحسب الوجود في الخارج والهوية الخارجية بمعنى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهي هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة وكذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق

الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوما متحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (فى الحمل) على مامر فى تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) أى المشايخ (قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد فى الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني (ثم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه (وهذا كلام لاغبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ فى أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما أوردوها فى تمثيلاتهم وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا فى المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا علي ماقالوا وأيضاً لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالي لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالي فدفعوه بذلك وأيضاً لزمهم ان تكون تلك الصفات

صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية مغايرة لهوية الآخر اذ لم يقم دليل على أمر سوي التعلق كما سيجيء في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوى في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح أحد المقدورين ويكون قوله كما يجب الخ تنظيرا لا تمثيلا لم يرد ما أورده الشارح من أن الكلام فى مبادى الصفات الخ ثم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل لكن المصنف في توجيه قولهم صفاته لاهو ولا غيره

وذلك لان المتنازع فيه هو النفي الثاني أعنى لاهو ولا غيره وان رجع الى غير مارجع اليه النفي الاول ثم ان المنكر المغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره فى الموقف الخامس لامشايخ أهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة

(قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى) فيه ان القول بالتغاير فى المفهوم لايتوقف على القول بالوجود الذهنى وهو ظاهر وقد أشرنا اليه فى بحث ان الوجود زائد على الماهية أم لا

(قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ) وأيضاً الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت فى كل صفة محمولة لازمة كانت أو مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة سمى اغياراً على ما نقله الآمدى

(قوله والظاهر انهم فهموا الخ) هذا انما يصح على مايقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف واما على مانقله الآمدى من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك ههنا من أحد الجانبين لامنهما معاً

(قوله فدفعوه بذلك) ان كان المراد بهذا الدفع التفصى عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر

مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فكستروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات (المقصد الثامن في الاثنان لا يتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ماشيئا آخر

(قوله كون الصفات الخ) لما تقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا وان خالف فيه الآمدى

(قوله تعالى موجباً بالذات) فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقص مشكلة

(قوله فتستروا عن هذا الخ) لايخفى أن التستر ينافي جعلها من الاعتقاديات والذي عندي أن ماوقع من الشيخ الاشعري هو أن صفاته تعالى ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما والباقي من الحاقات المشايخ توجيهاً لكلامه ومقصوده أن صفاته تعالى ليست متأخرة عن وجوده لكونها مقتضى ذاته كوجوده فلا تكون ذاته تعالى فاعلة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلا تكون ذاته تعالى بالقياس اليها موجباً ولا مختاراً فلا يلزم شيء من المحذورات كما أن ذاته تعالى ليس موجباً ولا مختاراً بالنسبة الي وجوده عند القائلين بزيادته وكما أن الاربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لا ايجابا ولا اختيارا بل الزوجية مجعولة بجعلها

(قوله بطريق المجاز) فان الشيء الاول لما كان باقياً في حالة الاستحالة والتركيب اما بجزئه أو بنفسه فكأنه اتحد بالشيء الثاني

(قوله شيئاً آخر) ذاتاً وصفة

فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لاذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ماذكره يدفع قدم غير الله تعالي لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعاً اذ التعدد انما يقابل الوحدة

(قوله مستندة الى الذات الخ) وكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره

(قوله ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة) انما لم يقل ويلزم أيضاً كونها حادثة لئلا يتوهم رجوع الضمير الي الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل في الاربعة لافي الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه أيضاً واعلم ان لزوم حدوث الصفات حينئذ بناء على ماهو المشهور وأما على ماذكره الآمدى من جواز قدم أثر المختار فلا نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل فليتأمل

(قوله فتستروا عن هذا الخ) الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقا الحدوث

بطريق الاستحالة أعني التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود أبيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة أخري هي البياض ويطلق أيضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيئا آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شئ الى شئ ثان فيحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه أيضا وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير شئ بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه أنه صار شيئا آخر من غير أن يزول عنه شئ أو ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعني الحقيقي على وجهين الاول أن يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بأن يصير زيد عمرا أو بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثاني أن يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعني الحقيقي باطل بالضرورة واليه أشار بقوله (هذا) أي عدم اتحاد الاثنين (حكم ضروري) يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي

(قوله أعني التغير الخ) أي ليس المراد المعنى المصطلح أعني التغير التدريجي في الكيف بل المعنى اللغوى وهو التغير مطلقا

(قوله من غير أن يزول عنه شئ أو ينضم اليه) كلمة أو للتعميم أي لايكون فيه شئ من الزوال والانضمام فالاتحاد الحقيقي مباين للاتحاد المجازى فما قيل انه أعم من المعنى الاول المجازى وهم

(قوله لانه المتبادر الخ) الكائن في معنى الاتحاد والتبادر علامة الحقيقة مالم يصرف عنه صارف فلا يرد أن المتبادر من لفظ الوجود عند الاطلاق الوجود الخارجي مع انه ليس حقيقة فيه بل في المطلق

وان لزم كلا وجهي التستر لزوم تعدد الواجب

(قوله هذا حكم ضروري) فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هي مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها

(فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف) وتغاير (بالذات فلا يعقل زواله) يعني أن التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضي ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما يزاد توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث أمر غيرهما (فلا إتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (أمر ثالث) غيرهما (وان عدم أحدهما) فقط (فلا) اتحاد أيضا (اذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهة والا كان موجوداً ومعدوما معا (وان وجدا) أي بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد أيضا (والغرض) من هذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذي هو مناط الحكم (وظن بعض الناس أنهم

(قوله فان الاختلاف الخ) هذا تنبيه على نفس الحكم لا استدلال على بداهته كما لا يخفى

(قوله يعني أن التغاير الخ) أشار بهذه العناية الى أن قوله بالذات ليس في مقابلة الاعتبار وان المراد بقوله لا يعقل التعقل المطابق للواقع الذي مآله الامكان

(قوله مع وضوحه في نفسه) أشار به الى أن زيادة التوضيح بالنظر الى كونه واضحاً في نفسه لا بالنسبة الى التوضيح الحاصل من قوله فان الاختلاف لان التنبيه المذكور من القوم متقدم على ماذكره المصنف بقوله فان الاختلاف الخ

(قوله فيقال الخ) هذا التنبيه جار في وجهي الاتحاد كما يظهر في التدبر ونص عليه الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد

(قوله أي بقيا موجودين الخ) فسر به ليصح مقابلته بقوله ان عدما بعد الاتحاد

(قوله فلا اتحاد أيضاً) ابقاء الاثنينية كما كانت

خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل في أحوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانية ومحمول على التأويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني * تواونشوى وليك اگر جهد كنى * جايى برسى كزتوتوى برخيزد *

[قوله فان الاختلاف بين الماهيتين الخ) فيه انه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين

(قوله فيقال ان عدم الهويتان الخ) الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص بأول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الباقي يعلم بالمقايسة

[قوله أي بقياموجودين] وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد

حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحداً وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر وهو ممنوع ﴿المقصد التاسع﴾ الاثنان عند أهل الحق) من المتكلمين ثلاثة أقسام) لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (أحدها المثلان وهما الموجودان المشتركان في) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية

(قوله فيمنع) عطف على ظن والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلا بالقياس الى الظن وان كان الظاهر صيغة الماضي بالنظر الى زمان التكلم .

(قوله الاثنان الخ) لا يخفى أن حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة غير صحيح لاخذ قيد الوجود فيها فالامور الاعتبارية خارجة عنهما ولاخذ قيد المعنى في الضدين فالجواهر الغير المتماثلة خارجة عنهما وعن المتخالفين لامتناع اجتماعهما في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن وبما ذكرنا ظهر ان وجه الحصر الذي ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورود المنع على قوله فالضدان وقوله والا فالمتخالفان فالوجه ان يقال المقصود ان الاثنين يوجد فيه الاقسام الثلاثة وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق حصولها وان أردت الحصر فلا بد من تخصيص الاثنين بالاعراض ومن القول بان القسم الاول أعم من المقسم لان المثلين قد يكونان من الجواهر

(قوله عند أهل الحق) خلافا للفلاسفة فانهما عندهم أربعة أقسام ولبعض المتكلمين فانهما عنده قسمان كما سيجيء

(قوله مالا يحتاج في وصف الشيء) أي توصيفه به الى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشيء بان

(قوله فيمنع امتناع الاتحاد) فائدة الاختيار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار للصورة الغريبة

(قوله لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر) فان قيل هما اما موجودان بأحد الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر أو بهما معاً فيكونان اثنين أو بغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث يجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحداً لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما بان كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا

(قوله ثلاثة أقسام) انحصار الاثنين في الثلاثة مبني على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة لان كلا من الثلاثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة

(قوله في جميع الصفات النفسية) قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في

مالا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة

يكون منتزعا من نفسه أو من جزئه كالحيوانية للانسان فما لا تكون منتزعا من نفس الشيء صفة معنوية سواء كانت موجودة كالتحيز أو معدومة كالحدوث وبما حررنا لك اندفع التحيز الذى عرض لبعض الناظرين حيث قال لا يخفى ان الظاهر من هذه العبارة ان تكون الصفة النفسية مالا تكون زائدة على ذات الموصوف وحينئذ يتوجه ان مفهوم لفظ الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الانسان وان أريد انها مالا تكون مفتقرة الى ملاحظة أمر خارج مغاير للموصوف أي مالا يكون اضافيا يشكل بالتماثل لانه اضافي وان أريد انه لا يعلل بغير الذات فيشكل بالوجود وان أريد انه لا يكون مغايرا للذات في الخارج يتناول سائر الاعتبارات

[قوله كالتحيز) فان التوصيف به يحتاج الي ملاحظة الحيز والحدوث فانه يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شيء منهما منتزعا من نفس الانسان مثلا

[قوله تدل على الذات] أى نفسه دلالة اللازم على الملزوم

(قوله دون معنى زائد) أى خارج عنها أشار الى ان مايدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية

(قوله وكونها زائدة على الذات) فلا يكون منتزعا من نفس الذات فتحتاج في الوصف به الى

جميع الصفات النفسية ومن جملتها التماثل على ماصرح به بعيد هذا فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخرى بان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور

(قوله مالا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل أمر زائد) قيل أي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبنى على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر

(قوله والوجود) فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لاتوقف في التعقل

[قوله كالتحيز والحدوث] فان الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الجسمية وتعقله والثانى زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية مخالف لما فى ابكار الافكار حيث صرح فى بحث المتخالفين فى موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية

(قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات) من الاحوال مايصح خلو الموصوف عنها كعالمية زيد مثلا لكن الاحوال التى جعلوها من الصفات النفسية على هذا التفسير هي الاحوال اللازمة كما

على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) أى يلزم المشاركة في الصفات النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المثلان هما الوجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة أخرى المثلان (ما يسد أحدهما مسد الآخر) في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا (ولان الصفة النفسية)

ملاحظة أمر سوي الذات فلا يصدق التعريف عليها

(قوله مع كونها من صفات النفس) أما اذا كانت معللة بالصفات الحقيقية فهي داخلة في الصفة المعنوية

(قوله مالا يصح) أي يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق فالصحة في مقابلة البطلان لا بمعنى الجواز فلا يرد ان توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن انما المحال ارتفاع المتوهم

(قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) أى بالنظر الى ذاتهما فلا يرد ان الصفات منحصرة في الأقسام الثلاثة فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما

(قوله في الاحكام الواجبة الخ) أي بالنظر الي ذاتهما وتلازم التعريفات الثلاثة ظاهر بعد التأمل

(قوله ولان الصفة النفسية الخ) علة لقوله فالتماثل أمر ذاتي الخ والجملة عطف على قوله وهما الموجودان واصل الكلام فالتماثل أمر ذاتي لان الصفة النفسية الا انه لما قدم الدليل وصار الفاء لمجرد ترتب المدلول على الدليل زاد الواو العاطفة

سيشير اليه الشارح عن قريب

[قوله مالا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها) أي ارتفاعها المتوهم فلا ينافي ماسبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك ان تقول الصحة ههنا مقابل البطلان والمعنى مالا يبطل توهم ارتفاعها أي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع

(قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والا جاز ان يستند بعض هذه الأمور الى الشخص المخصوص فتأمل

(قوله ولان الصفة النفسية) المتبادر من السياق انه تعليل لكونه التماثل من الصفات النفسية ولذا غير الشارح أسلوب المصنف وقدر الخبر لقوله فالتماثل وجعل قوله لانه أمر ذاتي تعليلا لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها مايعود الى نفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بأمر زائد على الذات انما يظهر في الجملة على تقدير ان يراد بالأمر الزائد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة اذ لو بنى الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لا بغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل

كما عرفت (مايعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه (أمر ذاتي ليس لمعنى زائد) يعني ان التماثل بين الذات لانفسها وليس معللا بأمر زائد عليها فهو صفة نفسية عنده (واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه) أي في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال تارة انه) أي التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير) فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (أخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية بل هو منها (ويكفى) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ابدكون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جملتها التماثل (لاتعلل بالغير) أي بامر موجود مغاير لمحلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضر (ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية) فضلا عن التماثل (أو اختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك في جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) أي أكثرهم المثلان (هما المشتركان في

(قوله مايعود الى نفس الذات الخ) أي يكون منتزعاً من نفسها من غير مدخلية أمر خارج عنها

(قوله من الصفات النفسية الخ) قدر الخبر وجعل ماهو الخبر في المتن تعليلا له اشارة الى أن في المتن اختصاراً باقامة سبب الخبر مقامه

(قوله بالاحوال اللازمة) أي بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها أو يقال بحصر الصفات النفسية عنده في الاحوال

(قوله فان صفات الاجناس) هي أخص من النفسية لانها لابد أن تكون مشتركة بخلاف النفسية كالانسانية والوجود

(قوله في أخص وصف النفس) أي في وصف لاأخص منه

(قوله المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة) قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لاصفة نفس عند القائل بالحال الا الحال

(قوله قالت المعتزلة) قيل المراد بأخص وصف النفس وصف لاأخص منه لا انه أخص من جميع

أخص وصف النفس فان أرادوا انهما مشتركان فى الأخص دون الاعم فمحال) لامتناع تحقق الاخص بدون تحقق الاعم (والا) أي وان لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا (فما ذكرناه) فى التعريف من الجمع المحلى باللام (أصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل وأيهم ان يقولوا الاشتراك فى الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك فى الاخص (مع أنه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مخالفة) لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى أخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما أعنى السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما أعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام

(قوله ولهم أن يقولوا الخ) يعنى أن قيد الاخص ليس احترازيا بل لتحقيق ماهية التماثل

(قوله مع انه يلزمهم الخ) يعني أن المعتزلة لايجوزون تعليل الحكم الواحد بالنوع متمكسين بشبهة هي انه لو جاز ذلك جاز تعلل العالمية بالعلم تارة وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيلزمهم على هذا التعريف تعليل التماثل الذى هو حكم واحد بالنوع بعلل مختلفة كما بينه الشارح قدس سره

(قوله وهذا الاعتراض مشترك الالزام) أى بين المعتزلة وأصحابنا القائلون بالحال وأما أصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل المذكور فلا اعتراض عليهم

أوصاف النفس لتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها يساوى نوعها ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لان الكلام فى الانسانية والناطقة سواء عدوا نوعا وفصلا أم لا فليتدبر

(قوله بعلل مختلفة) قيل لهم ان يقولوا بعد تسليم وحدة المتماثلين ان العلة أخصية الوصف واختلاف الانواع لايضر كالمشى تقتضيه الحيوانية انسانا كان أو فرساً ورد بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه أخص وصف النفس لافى مفهومه ولا شك ان ماصدق عليه أخص وصف النفس في البياضين هو البياضية وفى السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتأمل

[قوله مشترك الالزام] قيل هذا نقض اجمالى والتفصيل فيه ان يقال ان أريد تعليل حكم واحد شخصى فلا نسلم الملازمة وان أريد تعليل حكم واحد نوعي فلا نسلم بطلان التالى والحق ان هذا التفصيل لايرد لان الكلام الزامى وأكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متحدة به لكنهم لايجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة وبالقدرة أخري مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من

فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياض فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه أيضاً (وأيضاً فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل) التماثل حينئذ (على رأيهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع أن يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر (أولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى) بأن يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعتزلة المثلان (هما المشتركان في صفة اثبات وليس أحدهما بالثاني) قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض) فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه أيضاً (مماثلة الرب للمربوب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية

(قوله اما واجب) أي واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف

الاصحاب فانهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة على الاصحاب مطلقا وقيل بل الكلام برهاني لان الواحد بالذات لا يعلل بعلتين سواء كان شخصياً أولا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز ان يعلل محصلها بعلل كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات علية الفصل وفيه أن المعلل بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا في جواز مثله

(قوله فيكون التماثل المعلل بالمجموع الخ) لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد أن يراد مجموع ماعداه فان قلت تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ما سبق من انه لانفس الذوات قلت مراده من كونه لانفس الذوات انه ليس معللا بأمر زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض

(قوله اما واجب فلا يعلل) قيل تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال تعليله بصفة عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر أن الجواب عندهم لا يعتد أصلا يدل على ذلك كلامهم في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول

(قوله ويلزمه أيضاً مماثلة الرب) فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس أحدهما بالثاني وليس أحدهما بسبب الثاني فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس أحدهما ثانياً ليخرج الفصل مع النوع والجنس لان أحد هذه الثلاثة هو الآخر

،كالعالمية والقادرية فان قلت لعله أراد ان المشتركين فى صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل فى تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان فى اللونية مثلا قلت فيلزم أن يكون الباري مماثلا للمخلوقين فى بعض الاشياء مع أنه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث أصلا (وثانيها) أي ثانى الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) أى اولنا معنيان (يخرج العدم والوجود) فانهما ليسا معنيين أى عرضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف العرض (و) يخرج (الجوهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والعرض) وهو ظاهر أيضاً (و) يخرج

(قوله مع انه لم يجوز كونه الخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله فيلزم لقوله تعالى ليس كمثله شئ وفيه ان نفى المماثلة عنه تعالى اما باعتبار انه لا اشتراك بينه تعالى و بين الممكنات الا فى اللفظ واما باعتبار أن المراد الاتحاد فى الماهية وهذا لاينافى كونه مماثلا لها فى بعض العوارض وأما عدم الاطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم واعلم أن هذا السؤال والجواب بعيد بملاحظة ماسيجئ من قول المصنف وعليه يحمل قول النجار تكرار الا أن يقال انه أورده الشارح قدس سره ههنا لبعد العهد

(قوله يستحيل لذاتيهما) أى يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات ولا ينافى ماسيأتى من أن التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب وفيما عداها بالواسطة ولا يرد انه كيف يدخل عند المعتزلة في هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب والجهل القائم بجزء مع أن امتناع اجتماعهما بواسطة الحكمين اللازمين لهما

(قوله فانهما ليسا معينين) كلاهما أو أحدهما وان استحال اجتماعهما فى محل واحد فالخروج بالنسبة الى باقى القيود أو المراد به عدم الدخول وكذا الحال فى قوله الاعدام

(قوله ويخرج الاعدام) أى المعدومات التى من جملتها الاعدام فانه لاتضاد بينهما ولا بينها وبين الموجودات وان وجد استحالة الاجتماع فى بعض الصور وأخر ذكر الاعدام على خلاف قوله والجواهر لان ذكر العدم والوجود بعده يستلزم التكرار

(قوله ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعهما في محل واحد اذ لامحل لهما

اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا للاشخاص وقيل المراد ليس أحدهما قائما بالثانى ليخرج الصفة مع الموصوف

(قوله وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الخ) انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال فى القسمين الأخيرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر واختاره على عرضان ليشعر بترادفهما وأراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ الاستحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام أحدهما مايستلزم سلب الآخر فلا ينافي ماسيذكره من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب والايجاب فقط

(قوله والاعدام)الاولى تقديم بيان خروجها على بيان خروج العدم والوجود ليفيد

(القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شيء منها (و) قولنا (يمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر وأخواته من الامور الاضافية والاضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وأيضا هذا القيد أعنى من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو

(قوله فان القديم القائم بغيره) وكذا القديم القائم بذاته وان استحال اجتماعه مع الحادث فى محل اذ لا محل له الا انه لظهوره لم يتعرض له

(قوله لا يسمى عرضا) أى عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هو ماسوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه

(قوله العلم بالحركة والسكون) أى العلم بأن هذا الشيء متحرك والعلم بأن هذا الشيء ساكن فى آن واحد وأما تصور حركته وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما والعلم عند الجمهور صفة حقيقية تتعدد بحسب التعلقات فلا يرد ماقيل ان العلم تعلق بين العالم والمعلوم فيكون خارجا بقيد معنيان

(قوله بل لاستلزامها الخ) بناء على ان المطابقة معتبرة فى العلم عندهم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين أعنى كون شخص واحد متحركا وساكنا فى آن واحد فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام بناء على الخلط بين الاصطلاحين فى العلم

[قوله هذا هو الظاهر] أى تقدير يخرج هو الظاهر

(قوله وقع فى حيز معنى النفى) أشار بزيادة لفظ معنى الى ان النفى انما يفيد العموم اذا كان معناه متوجها اليه ولا يكفى مجرد الوقوع فى حيز النفى لجواز كونه قيدا للنفى فيفيد التخصيص والى ان النفي أعم من أن يكون صريحا أو ضمنا كما فيما نحن فيه

(قوله لا يسمى عرضا) واما الاعراض القديمة القائمة بالمجردات أو بالافلاك فلم تثبت عندنا

(قوله يخرج العلم بالحركة والسكون) أى العلم بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه فان هذين العلمين يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقهما

قيد للمنفي لحقه أن يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه أنها أمور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وأيضاً هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذى مسكة وأيضا الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على أنه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد أي انما أخرجناها لان العقل لا يوجب

(قوله لحقه أن يفيد الخ) لتوجه النفي الى المقيد فيجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الاصل وان يكون بانتفاء القيد واذا قيل نقيض الأخص أعم من نقيض أعم وانما قال حقه لانه قد يكون لنفي التقييد فقط ولذا قال أهل البيان ان كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والاثبات ذلك القيد ولعل الاول في المقام البرهاني والثاني في المقام الخطابي

(قوله واخراج شيء عنه) وكيف يمكن الاخراج به والحال ان الصغر والكبر والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة

(قوله احتراز عن خروج الخ) فيقدر ههنا يدخل بمعونة القرينة العقلية وان كان السياق تقتضي تقدير يخرج

(قوله انها أمور) يعني انها ليست من افراد المحذور وكيف يمكن ادخالها في الحد والقول بان دخولها على تقدير وجودها تكلف

(قوله وأيضاً) يعني يلزم اخراج المخرج

(قوله انما يدخل الخ) لان التعميم انما حصل فيه

(قوله لحقه ان يفيد تعميم الحد) لانه اذا كان قيداً للمنفي يكون النفي راجعاً اليه فينفيه وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم وأما قوله لذاتيهما فليس قيدا للمنفي اعني الاجتماع بل قيدا للنفي اعني الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد واخراج شيء عنه وان شئت فقل الاجتماع فى محل أعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع فى محل من جهة واحدة أعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض الاخص أعم

(قوله ويرد عليه انها أمور اعتبارية الخ) وقد يتعسف ويقال يجوز ان يكون التقييد تقييداً على التنزل وتقدير كون الاضافات اعراضاً كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع فى تعريفات القوم كما سينقل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر ان الاحتراز ههنا عن الخروج وثمة عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح فى ان الضدين لابد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لايصح على رأي جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان

(تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبيح والحل والحرمة) في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الي موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف بجعل قوله فلا توجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع الى

(قوله كهذه الأمور وكالحسن والقبح الخ) يعني ان قوله كالحسن والقبح الخ مثال للامور الاعتبارية لا أن المعطوف عليه وحرف العطف مقدر في الكلام اذ لاوجه له وفيه تنبيه على انه ليس معناه كما لايوجب العقل الحسن والقبح والحل والحرمة عندنا اذ لاجامع بين التضاد وبين الحسن والقبح حتي يقاس عدم ايجابه على عدم ايجابها

(قوله راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة الا أمرين يعتبرهما العقل بعد ملاحظة الشرع أوالعقل والاتصاف بها في الخارج بل في الضمير فقط

(قوله فلا تضاد بينها) أي بين هذه الصفات الاعتبارية .

(قوله لان المتضادين لابد أن يكونا معنيين) أي أمرين قائمين بالغير في الخارج فيصح القول باجتماعهما فيه بخلاف ما اذا كانا أمرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فانه يكون استحالة الاجتماع بينهما في الاعتقاد وحكم العقل وبما حررناك ظهر اندفاع أمرين أحدهما أن قوله لان المتضادين الخ في قوة قولنا المتضادين لا يكونان اعتباريين ففيه مصادرة والثاني أن عدم الايجاب العقل للتضاد بين الامور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجود في المتضادين غير ظاهر وبعد اعتبار الوجود لأدخل للعقل في عدم الايجاب

(قوله كلاما مستأنفاً) أي ليس تعليلا للاخراج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين فتقدم الشرط والجزاء لبيان المعنى لالاصحة الكلام

(قوله كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة) أي مالايكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجوداً فيه أولا ولذا لم يقل مالايكون من الصفات الموجودة كالصغر والكبر فانهما عبارتان عن قلة الاجزاء وكثرتها في الخارج وكالقرب والبعد فانهما عبارتان عن كون الجوهر في الحيز بالقياس الى كون جوهر آخر فيه فاندفع مانقل عن الشارح قدس سره انه يرد عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعاً وقد صرح بجريان التضاد فيها على مازعمه نعم يرد عليه ماسبق من انها خرجت بقوله معنيان فكيف يدخلها الا أن يراد بالمعني مايقوم بالشئ في الخارج سواء كان موجوداً أولا

مع انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كما سيأتي في مباحث العلم فتأمل

الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب تضادا فيه ومن جملتها الاحكام لان التعلق بأفعال المكلفين مأخوذ فى حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور فى تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هنا (وأما اتحاد المحل) الذى لا بد من اشتراطه فى المتضادين ضرورة جواز

(قوله فان العقل لايوجب تضاداً فيه) اذلا حصول لها فى المحل حتى يتصور استحالة الاجتماع فيه

(قوله الاحكام) أى الاحكام الشرعية الخمسة

(قوله لان التعلق الخ) يعنى أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف وان كان أزلياً لكن لايطلق عليه الحكم الا من حيث تعلقه بالفعل والتعلق أمر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل وليس قائماً بالفعل لحصوله قبل وجوده فلا تتصف الاحكام بالتضاد وان كانت متصفة باستحالة الاجتماع فى اعتبار العقل

(قوله وكذا الافعال بمعنى التأثيرات) لابمعني الآثار فانه ليس في الخارج الا المؤثر والأثر والتأثير أمر انتزاعى يتصف به المؤثر في العقل ولا تضاد بين الافعال أيضاً هذا ماعندى فى حل هذا الكلام والله أعلم بالمرام

(قوله وستعرف الخ) معطوف على قوله ثم ان ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره

(قوله فائدة ظاهرة) وهي ادخال المتضايفين

(قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقل الخ) نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعاً فقد صرحوا بجريان التضاد فيها على زعمه

(قوله بخلافه ههنا فالاولى حذفه) اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد اذ له فائدة ظاهرة ههنا أيضاً وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجتمعان فى محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لامن جهة واحدة وسيأتي ان شاء الله تعالي ان الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجيء في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجية عن ماهياتهما بل لايتعدد كون فيما ذكر من التصوير فان فيه كونا واحداً عرض له انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه فى ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل المركب أيضاً فانهما ضدان عندنا كما سيأتى مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ماهو به بالنسبة الى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة الى كتابته مثلا

اجتماعهما

اجتماعهما فى زمان واحد فى محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشيء (بجزء آخر)من القلب (والا اتصف الجملة بهما)أي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا(واذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) أى لمجموع (ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه) أي على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا فى التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لا فى محل) أى ليستا فى ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا فى غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما

(قوله فالاولى حذفه هنا) لعدم ظهور الفائدة ولذا لم يقل فالصواب وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز أن يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الي جسم وافتراق بالنسبة الى آخر فمدفوع بأن الكون الموجود أمر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود فى الخارج لاتعدد فيه وان اعتبر مع الاضافة فهو أمر اعتباري لاوجود له وكذا ماقيل ان فائدته ادخال السواد والبياض اللذين في البلقة والخطين اللذين في السطح لان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاء الاجتماع فى المحل الواحد فى الصورة الاولى وكون الخطين والسطح والنقطة من الامور الاعتبارية عندالمتكلمين

(قوله فلم يشترط المعتزلة) وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان فى محل واحد أوفى محلين

(قوله قالوا الخ) يعنى أن هذا العلم والجهل من حيث قيامهما بمحلين فلا يكون اتحاد المحل شرطاً فلا يرد انه اذا كان قيامهما بمحلين مستحيلا كان قيامهما بمحل واحد مستحيلا بطريق الاولي فهما داخلان وان اعتبر اتحاد المحل والمراد الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمي وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب اذا كانا متعلقين بشيء واحد لاعند من يقول بتماثلهما

(قوله بجزء من القلب) هذا على ماذهب اليه المليون من أن محل العلم القلب كما يدل عليه ظاهر الآيات وانه مركب من أجزاء لاتتجزي فلا تغتر بخلط المذاهب

(قوله بل زادوا عليه) أى بعضهم وهوأبوالهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الي انه تعالى مريد بارادة حادثة لافى محل

(قوله فانه يضاد قيام الجهل الخ) تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة وأكثرهم على أنهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ثم قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سيأتي فى مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز

متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته أعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وأن المعنى أي العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية اذا أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما السنا قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين

(قوله وسيرد عليك) أي في آخر بحث العلة والمعلول أن حكم الصفة لا يتجاوز عن محل الصفة فالقول بأن الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل

(قوله وان المعنى أي العرض لايقوم الخ) أي في بحث الاعراض فالقول بالارادة الحادثة لافي محل باطل

(قوله يرد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة وحاصله انا لانسلم ان بين العلم والجهل المذكورين تضادا فان امتناع اجتماعهما لايستلزم التضاد كما في الموت والحياة عندكم فالايراد المذكور منع وسند وليس بنقض على مايوهمه قوله ويرد عليهم الموت والحياة

(قوله قال صاحب القنية الخ) لما لم يثبت أن القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وبأنه وجودي واحد بل انما ثبت القولان منهم فلعل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً نقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وانه أورد الاعتراض بالموت والعلم

(قوله مع انهما ليسا بضدين عندكم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما لكن لايخفى انه لافائدة حينئذ بالتقييد بقوله عندكم

(قوله يرد عليهم الموت والحياة) اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما

(قوله قال صاحب القنية الخ) قيل كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضداً للحياة على تقدير وجوديته فنقل كلام القنية اشارة الى احتمال خلل في النقل من المصنف فان كلامه في العلم والموت لافي الموت والحياة لكنه يندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكأن المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ماذكره المصنف مأخوذ من أبكار الافكار فان الاعتراض هناك بالموت والحياة

من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما (وثالثها) أي ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) أي غير المثلين والضدين (فرسمه) أي رسم الثالث أن يقال المتخالفان (هما موجودان لايشتركان في صفة النفس) أي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمتخالفين (غير المثلين فيكفي) في رسمهما حينئذ ان يقال هما (موجودان لايشتركان في صفة النفس) أي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لاينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك أشار اليه والى مايتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا ضدين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية

(قوله وليس المانع من ذلك تضادهما) لان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع اجتماع حكميهما

[قوله فانه صفة نفسية] أي منتزعة من نفس العرض حتى لو تصور عرض غير قائم بمحل لا يكون عرضاً بخلاف التحيز للاجسام فانه منتزع باعتبار الحيز حتى لو تصور جسم من غير حيز يكون جسما فما قيل الفرق بين القيام بالمحل والتحيز بأن الاول صفة نفسية والثاني معنوية تحكم وهم

(قوله فخرج عن الحد المثلان) أطلق الرسم أولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانياً بناء على انه مفهوم اصطلاحي فالظاهر ان ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثاً نظرا الى الاحتمالين أو لان المراد بالعبارات معنى واحد اذ قد تستعمل مترادفة

(قوله والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ) سيذكر في أوائل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى الغير وعد ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير أيضاً انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به أعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتياً لما تحته اذ لو كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل أمر زائد عليه وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه محل تأمل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتياً لما تحته كان مفهوم الجوهر أعني المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة

والجوهرية فانهما أيضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر (وهل يسميان) أي هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها (مثلين باعتبار مااشتركا فيه) من الصفة النفسية أو غيرها لهم فيه (تردد وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لامانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غير ماوقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان فيه أي في الحدوث (وعليه) أي على ما ذكر من أطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار مااشتركا فيه (يحمل قول النجار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة اثبات (فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا) أي بحسب المعنى (والنزاع في الاطلاق) أي اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (ومأخذه) أى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل أسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الاختلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات) أي صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من أقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدى عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى مااختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لايشترط الغيرية في التخالف فبالاولى ان لايشترطها في التماثل

[قوله مثلين] أي مقيدين بتلك الصفة لا مطلقاً فانهما المتشاركان في جميع الصفات النفسية

(قوله واعلم ان الاختلاف في الغيرين الخ) أي مفهوم الغيرين عائد ههنا أي في التماثل والاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنينية وان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة بأحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لاتكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغي أن يفهم

معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية فتدبر

(قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه) قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال المربوب مماثل للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب اذ ذلك الاطلاق لايستلزم هذا الاطلاق

أيضاً فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين ﴿ المقصد العاشر ﴾ كل متماثلين فانهما لايجتمعان واليه ذهب الشيخ) الاشعرى وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ماعرفت والحق أنه لاوجوب عليه ولادخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى وأما الثاني فلأن المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد

(قوله كل متماثلين فانهما لايجتمعان) اما لانتفاء المحل كما فى الجوهرين أو لانتفاء الاجتماع فيه كما في العرضين ولذا لم يقل في محل واحد ومن زاد هذا القيد خص المتماثلين بالعرضين كما فى شرح المقاصد

[قوله قسمة ثنائية الخ] بأن يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والا فهما متخالفان وينقسم المتخالفان الى المتماثلين وغيرهما

(قوله لاوجوب عليه) سواء كانا داخلين في حد المتضادين أولا

(قوله ليس لتضادهما) أى لتخالفهما في المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الاثنينية مما سيجئ فهما نوعان متباينان وان اشتركا فى امتناع الاجتماع

(قوله وأما الثانى) أى عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول موجباً لجعلهما قسما من المتضادين أولا اذ لو خص بالموجب لجعلهما قسما من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فان قلت الخ كما لايخفى

(قوله كانا مندرجين في الحد قطعاً) فلا يصح جعل المتماثلين مطلقاً قسما للمتضادين فهذا اعتراض منشأه قوله فلا يندرجان تحت معنيين وليس اثباتا للمقدمة أعني دخولهما فى الحد

[قوله فلا يكون هذا الخلاف مبنياً الخ) قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط التغاير فى التماثل والاختلاف ومنهم القاضى ومنهم من اشترط والمشترطون ان قالوا بالتغاير بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها أيضاً وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما أيضاً فراد المصنف بقوله عائد اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير لا ان الوصف بالتغاير شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور لا القاضي حتى يرد ماذكره الشارح وهذا القول ليس ببعيد الا ان الآمدى لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله أعلم

(قوله واليه ذهب الشيخ الاشعرى) سيجئ فى المقصد الثانى من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان لا اشتراك بين شيئين من الموجودين الا في الاسماء والاحكام فما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لايجتمعان لابد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعرى ومتبعيه

قطعا قلت لا اندراج أيضاً اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا ترى أن جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وأيضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لايشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الا شرذمة) منهم فانهم (قالوا لاتجتمع حركتان) متماثلتان فى محل (لنا) فى اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) أربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) أيضا لان الذات أعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض أيضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ أصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه

(قوله لذاتيهما) يعنى ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما بل للمحل مدخل فى ذلك فان وحدته رافع للاثنينية بينهما حتى لو فرض عدم استلزامها لرفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام فاندفع بما حررنا ماقيل ان تجويز البعض اجتماعهما انما يفيد أن امتناع اجتماعهما ليس ببديهي وانه يحتاج الى الواسطة فى الاثبات وهو لايستلزم الواسطة في الثبوت

(قوله وأيضاً المراد الخ) أى لانسلم الدخول المذكور لم لايجوز أن يراد بالمعنيين مالايشتركان فى الصفة النفسية كما يرشد الى ذلك ايراد الحد المذكور بعد حدهما ههنا فقوله يرشدك الخ تأييد للسند فالمناقشة بأن مثل هذا لم يعهد قرينة للتقييد فى الحد فى استعمالاتهما وانه انما يتم لو كان حد الضدين مذكوراً بعد حد المثلين في كلام الشيخ الاشعري أيضاً ليس بشئ

(قوله على جواز اجتماعهما مطلقاً) أى يدعون الموجبة الكلية ويقولون كل متماثلين يجوز اجتماعهما الا قليل منهم فانهم يستثنون منها الحركتين المتماثلتين بناء على أن تماثلهما باتحاد المتحرك وما فيه الحركة والمبدأ والمنتهي واذا كان كذلك ترتفع الاثنينية عنهما

(قوله فلا اثنينية فلا تماثل) بخلاف ماذا تعاقبا على محل واحد فان عوارض المحل مختلف في الوقتين

ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد اللهم الا ان يحمل على التشبيه أي كضدين ولا تخلو عبارته عن الايماء الى ذلك

(قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان المتماثلين متحدان ذاتا وكلمة لذاتيهما تقتضي تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا أريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت دليله انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحال فى هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما بهويتيهما اذ لايجوز الانتقال على شئ منهما حتى يتصور اجتماعهما فى محل

(قوله فلا اثنينية فلا تماثل) لايقال لو تم ماذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا أيضاً

فرع الاثنينية (الثاني الالزام في العلمين النظريين) أي لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز أن يقوم به أيضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال (اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث أنه) أي الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل أحد المثلين (فيجوز اتصافه) أي اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفي لان زوال أحد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر (وانه) أي ذلك الضد (ضد) أيضا (له) أي للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثلين (لم

(قوله بشيء واحد) أي بالذات والاعتبار فلا يتجه انه قد يتصور الشيء بوجهين بالنظر فقد اجتمع العلمان النظريان بشيء واحد

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) لان أحد النظرين يكون مقدما على الآخر لامتناع توجه النفس قصداً الي شيئين والغرض أن المعلوم شيء واحد بالذات والاعتبار فيلزم أن يكون النظر الثاني في المعلوم من حيث انه معلوم فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله لو جاز الخ) خلاصته أن الجواز المذكور يستلزم رفع الامان عن الحكم المعلوم بالبديهة

لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في أحد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض أخرى فلا تكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف مالو اجتمعا اذ ههنا يدعي اتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود الامتياز بينهما قلت أولا ماذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانياً ان محل احدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الأخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين ولا كلام فيه

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) هذا مبني على امتناع حصول المثلين معاً من نظر واحد فتأمل

(قوله الثالث الخ) فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لايبقى زمانين عند أهل الحق بل بقاؤه بتجدد الامثال فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطارئ عليه مثل آخر فيجتمع الضدان على انه لو صح ان زوال أحد الضدين على المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر لصح ان انتفاء أحد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر والا فلا بد من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود أعني الزوال وبين الانتفاء مطلقاً بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتأمل

(قوله الرابع لو جاز الخ) قيل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر

يمكننا الجزم بان القائم بالمحل) المعين (سواد واحد) لكنا نجزم بذلك (وفيها) أي فى هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه (اذ عدم التمايز فى نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى أسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثانى) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلى) الذى هو المدعى أعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين أصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين أعنى العلمين النظر بين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى أعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) أي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده) وكلاهما ممنوع أما الاول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز

(قوله الى أسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط وأمور لها مناسبة لكل واحد منهما

(قوله وعدم التمايز) أى على تقدير تسليم لزومه

(قوله لا يجامع العلم بما ينظر فيه) أى بالوجه الذى يحصل من النظر والا فالعلم بالمنظور فيه في الجملة شرط للنظر لامتناع طلب المجهول المطلق

هذا والآمدى لما ذكر هذا لم يذكر الاول

(قوله الى أسباب مفارقة) أما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين بما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر واما الفواعل لا بالاختيار التى بين احدها وأحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعين

(قوله وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ماذكره ليس دليلا على المدعي بل هو نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام وكفى بصورة واحدة نقضاً ولهذا قال الآمدى فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعي الخصم هو الايجاب الكلى وستعرف مافيه

(قوله وفرع ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده) المناسب لقوله في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف أى وفرع ان المحل لا يخلو عن الشئ وجواز ضده لان ذلك القول صريح فى ان المدعي لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وحينئذ يطابق الرد للمردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح

زوال شيء منهما عنه وأما الثاني فالجواز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده أيضاً فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء أحد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححاً للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) أيضاً منظور فيه (للالتزام) أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً (لهم) أي للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس (الا لتضاعف

(قوله وأما الثاني فالجواز الخ) الصواب فلانه واقع كالفلك فانه لا ثقيل ولا خفيف فيجوز أن يكون فيما نحن فيه من ذلك القبيل فلا يلزم اجتماع المثلين وأما جعل الجواز الذي هو متفرع على منع الحكم الكلي سنداً له ففيه معقول وأيضاً المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحينئذ لا ورود للاعتراض المذكور

(قوله في اثبات الخ) أشار باطلاق الحكم الى انه لا يثبت مدعاهم أعني الموجبة الكلية

(قوله الا لتضاعف الخ) الحصر ممنوع لجواز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول أجزاء الصبغ أو لاختلاف أجزاء الصبغ في التصبيغ

[قوله اي نلتزم انه لا يمكننا الخ] وقد يقال في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة أو استدلالاً فلا معنى لقوله لو جاز لم يمكننا الجزم الخ ولا يخفى ما فيه فتأمل

(قوله لهم الجسم يغمس الخ) قيل مدعاهم الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام يدل على الايجاب الجزئي الا ان يجعل في قوة المنع فان الايجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بان السواد في زيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب الكلي قطعاً بل الايجاب الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم وأما جعله في قوة المنع فتمحل ظاهر ارتكبه القائل لا لضرورة مع ان لفظ لهم وقول الشارح في بيانه في اثبات جوازه ينادي على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة فثبت ان لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي وفيه ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما أيضاً ولذا أخرج المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع بخصوصية لا توجد في آخر

(قوله كدرة) ضد الصفو والكهبة لون ليس بخالص في الحمرة وهو في الحمرة خاصة وحلك الشيء يحلك حلوكة أي اشتد سواده

(قوله الا لتضاعف افراد السواد) قيل بل الحق ان أجزاء صغاراً من الصبغ تنشب ثم مثله ثم

أفراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين (والجواب أن كل واحد منها) أي من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) فى الشدة والضعف (وتتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثانى يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم أصلا الا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ قال الحكماء المتقابلان أمران لا يجتمعان فى زمان واحد) لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع مايغني عن قيد وحدة الزمان الا أنه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (فى ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى

(قوله والجواب ان كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فان الالوان المختلفة فى صورة تبدل الفواكه من الخضرة الي السواد يتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ ولهذا لم يجب بالمنعين السابقين

(قوله ان المتبادر من لفظ الاجتماع الخ) يعنى ان لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية فاذا كان زمان حصول أمرين في ذات واحدة متعدداً لاتتحقق المعية بينهما أصلا لافي الزمان ولا فى الذات بخلاف ما اذا اتحد زمان حصولهما وان كان فى ذاتين فانه تحقق المعية بينهما بحسب الزمان ومن هذا علم ان الاجتماع يغني عن اعتبار وحدة الزمان لاعن اعتبار وحدة الذات

(قوله ولو على سبيل المجاز) بأن يراد منه مطلق الحصول

(قوله فصرح بوحدته) فالاجتماع اما مستعمل في معناه الحقيقي ووحدته الزمان لتصريح بما علم ضمناً أو فى مطلق الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد المذكور للتقييد وعلى التقديرين أفاد القيد المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع فى الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب

مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم آخر وآخر وفيه بعد أيضاً

(قوله والسواد كهبتان) الكدرات الثلاث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كهبتان ولا حاجة فى ذلك الي أربع كدرات على مايتوهم

(قوله وبالثاني يزول الاول) مثلا المرتبة التى استحقت لاسم الكدرة زالت فى الغمسة الثانية ولصيرورتها قوية حصلت مرتبة أخرى استحقت بخصوصيتها اسما آخر وهكذا لاان الصبغ الحاصل فى أولي المراتب زال فى ثانيتها

(قوله فى ذات واحدة من جهة واحدة) لايخفى أن تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من العناية بان المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين عندهم من أقسام المتخالفين أو ان

ذات واحدة لأن اجتماع المتقابلين فى زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير أعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما أن لا يكون أحدهما) أى أحد المتقابلين (سلبا للآخر) منهما (أو يكون والاول) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسيأتى بيان أحوالهما فى آخر الموقف الثالث (والا فهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين (وقد يشترط فى الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية (دون الحمرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام

(قوله لادخال المتضايفين) قيل وكذا لادخال مثل السواد والبياض القائمين بجسم واحد لاقسمة فيه فى الخارج ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على ان المثلين داخلان فى المتقابلين على ماهو مقتضى هذا التعريف وأيضاً الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه وبرودة من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول أولا ليشمل الايجاب والسلب والعدم والملكة على ماسيجيء ولذا قال فى ذات ولم يقل فى محل أو موضوع ولا اتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به اذ لا يقال انه اسود وأبيض بل بعضه اسود وبعضه أبيض وان حلولهما في كل الجسم وكذا الاتصاف للسطح بالخطين بل بالتناهي بهما والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطأة لايقتضى اتصاف الجسم بهما لان الحمل انما يقتضى اتحادهما بحسب الوجود المحمولى لاتحادهما في الوجود الرابطي فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالسواد المتحد باللاحركة ولا اتصاف له باللاحركة

(قوله الا بالقياس الى الآخر) قال المصنف فى بحث الاضافة قولهم المضاف ماتعقل ماهيته بالقياس الى الغير لايراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فعلم انه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلذا نفى التوقف في تعريف الضدين دون الاستلزام

(قوله ضدين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة كذا قال الشيخ

(قوله بالحقيقيين) لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ

المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما أشرنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد فى ماهية المثلين

(قوله فتعريفهما انهما متقابلان الخ) يندرج فيه الاستعداد مع الكمال ولا ضير لانهما ضدان

الاربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا (قالوا) أي الحكماء (وقد يلزم أحدهما) أي أحد المتضادين (المحل امابعينه كالبياض) اللازم (للثلج أو لابعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (للجسم) فانه لايخلو عنهما معا فاحدهما لابعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معافلا لزوم هناك لاحدهما أصلا (امامع اتصافه) أي المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) أي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (أو بسلب الطرفين كما يقال لاعادل ولاجائر) لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لاثقيل ولاخفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (أو دونه) أي دون الاتصاف بوسط (فيخلو) المحل (عن الوسط) أيضاً (كالشفاف) الخالي عن السواد والبياض وعن كل مايتوسطهما من

(قوله التضاد المشهوري الخ) هذا هو المسطور في الكتب وفي شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهوري أيضاً غاية الخلاف

(قوله وجب جعل الخ) أي ان أريد الحصر وان أريد بيان أقسامهما المبحوث عنهافي العلوم الحقيقية على مافي شرح حكمة العين فلا حاجة الى ذلك

(قوله للجسم) أي المطلق ان جعل حال الحدوث داخلا في السكون أو الجسم الباقي ان لم يجعل داخلا فيه واعتبر فيه اللبث

(قوله كالمز المتوسط) بناء على انه طعم بسيط بين الحلاوة والحموضة وان حصل من خلط الجسم الحلو والحامض وكذا الفاتر

(قوله اثبات حالة متوسطة) بل خلوه عنهما

(قوله التضاد المشهوري الشامل الخ) يسمي هذا التضاد بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري أيضاً وحينئذ يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح أيضاً بان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فهو لا يكون قسيما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب

(قوله كالبياض للازم للثلج) القول بلزوم البياض للثلج كلام مختل لجواز تصفره مثلا بمثل الزعفران لكنه مناقشة في المثال

(قوله كالحركة والسكون للجسم) اما مطلقاً عند من يجعل السكون أول الحدوث سكونا أو للجسم الباقي عند غيره

الالوان (وأيضاً قد يمكن تعاقبهما) أي تعاقب الضدين (علي المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو عنهما مقابل يعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض (أولا) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما (كالحركتين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا) يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لا يكون الا بين أنواع جنس واحد) أي لا تضاد بين الاجناس أصلا ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته (ولا يكون) التضاد في هذه الانواع (الا بين الانواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة أو التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الشرية والخيرية ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون

(قوله وأيضاً الخ) تقسيم آخر للضدين

(قوله الا بين أنواع جنس واحد) المراد به الانواع الاخيرة ولو أراد الانواع الحقيقية لكفى لكن ليس الاجمال كالتفصيل

(قوله بين الاجناس) أي من حيث انها أجناس فلا يرد أن الاجناس قد تكون أنواع جنس واحد كالاقسام الاربعة للكيف فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله الا بين أنواع جنس واحد

(قوله أصلا) سواء كانت مندرجة تحت جنس أولا كالاجناس العالية

(قوله تحت جنس واحد) بل تحت جنسين

(قوله ان الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان أو بالملائم والمنافر

(قوله ضدان) لايخفى أن كونهما ضدين يقتضى أن يكون قيد من جهة واحدة في تعريف المتقابلين لادخالهما أيضاً لاجتماعهما في شيء واحد من جهتين

(قوله وجودية) أي لا يكون مأخوذاً في مفهومه السلب لانه عبارة عن عدم الخير

(قوله فليس شئ الخ) أي لانسلم كونهما ذاتيين لما تحتهما فلا يرد النقض بهما على قولنا لا تضاد بين الاجناس وأما اذا أورد النقض بهما على قولنا لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة فالجواب هو الاول

(قوله لان الخيرية الخ) سند المنع أورده بصورة الاستدلال ترويجاً واشارة الى قوة المنع فالايراد على

[قوله وأيضاً قد يمكن تعاقبهما] هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين أقسام التقسيمين

الشيء ملائما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لاتضاد بين الانواع المندرجة تحت أجناس مختلفة وهو أيضاً مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة ولاتضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احداهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر في الملخص فان أردت تطبيق مافي الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي أشار الى جوابه بقوله أو التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو

قوله وقد تعقل الاشياء الخ بأن التعقل بالكنه ممنوع والتعقل بالوجه لايفيد نفي الذاتية خارج عن قانون المناظرة

(قوله في غاية البعد) فانها بين الطرفين أعني التهور والجبن

(قوله انما التضاد بين عارضيهما الخ) وهذان العارضان اعتباريان ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين فالأمر الاعم المعتبر جنس لهما وهما نوعان أخيران بالنسبة الى حصصها فلا يرد النقض بهما على قولنا لاتضاد الا بين الأنواع الأخيرة لجنس واحد

[قوله فان أردت الخ] فيه اشارة الى ان التطبيق محتاج الى نوع عناية وتصرف بان يراد بقوله نحو الفضيلة والرذيلة مايصدقان عليه وبقوله والخير والشر مفهوما هما

[قوله اشارة الى التوهم الثاني] والعدول عما في الملخص للاشارة الى ان النقض ليس مختصاً بالتهور والشجاعة بل سائر الاطراف أيضاً كذلك وذكرهما في الملخص لمجرد التمثيل

(قوله بالعرض) أي بالتبع لا بالذات لان التضاد بالذات بين عارضيهما ولا حاجة الى جعل الباء

بالملابسة فلا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا

(قوله مع الذهول عن كونها خيرات أو شرور) هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهو في حيز المنع فالاقرب في الاستدلال ان يقال ماثبت للشيء مقيساً الى الغير لايكون ذاتياً له والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل

(قوله متضادة للتهور الخ) التهور صفة يحصل بها الاجتراء على مالا يفيد الا لحوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون والجنون فنون

(قوله قد عرض لها صفة الخ) قال الشارح في حواشي المطالع ولو سلم انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا تكون ضدا لشيء منهما

[قوله اذ ليست احديهما في غاية البعد الخ) هذا لايدل على نفي التضاد مطلقاً بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا غبار

(قوله اشارة الى التوهم الثاني) ففي العبارة حذف المضاف أي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة والتزام

الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي أشار الى جوابه الاول من جوابى الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضاً جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم أشار الى الجواب أولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بأن التضاد في الكل بالعرض أى هذه الامور الاربعة أمور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ماعرفت فكون الشئ خيراً ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لايكون إلا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور والجبن بل لا تضاد) حقيقيا (الا بين الاطراف) كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة (كل ذلك) الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن أنواعا أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقى لا يكون

يعنى فى وصرف العبارة عن المتبادر

(قوله اشارة الي التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهوماهما اذ ليس بين كل ماصدقاعليه تضاد

(قوله ان الفضيلة والرذيلة الخ) فالمراد منهما مفهوماهما كما فى الخير والشر وهو الظاهر المتبادر ويكون النقضان واردين على القاعدة الاولى

(قوله أشار الى الجواب أولا الخ) فالجوابان من شبهة واحدة منشأها صورتان فكل واحد من الجوابين جواب عن كلا النقضين فكان الظاهر الواو وانما أورد كلة أو نظراً الى عموم قوله وما يتوهم يعنى مايتوهم بخلاف ذلك لايخلو عن هذين الامرين

(قوله بل بين العوارض التى يجوز الخ) اشارة الي ان جواز دخولهما تحت جلس واحد كاف لنا وان الناقض للقاعدة الثانية يلزمه أثبات عدم الدخول

(قوله فالشجاعة الخ) أي على تقدير كونهما ضداً حقيقياً

هذا الحذف افيد لتعدد السؤال حينئذ بخلاف التوجيه الثانى

[قوله وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض] أي فى العرض كما في جلست بالمسجد فعلى هذا تطبيق الجواب ظاهر

(قوله كالتهور والجبن الخ) التهور افراط طرفي القوة الغضبية والجبن تفريط طرفيها والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الي ماتشتهيه والخمود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة الافراط في القوة الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسطة الحكمة

الا واحداً (ثبت بالاستقراء) وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي (والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين) لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين (والثاني) وهو ان يكون أحد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم أيضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتهما الى

(قوله على تقدير وجودهما) يعني ان المتضايفين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد انهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد ان مادة الافتراق يجب ان تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالاخصية ولان المتكلمين قائلون بدخولهما في تعريف الضدين

(قوله وكذا الحال في المتماثلين) أي في بعض المتماثلين على القول بامتناع اجتماعهما فانهما داخلان في تعريف الضدين للمتكلمين خارجان عن تعريفهما للحكماء لاعتبار غاية الخلاف فيه وهذا لا ينافي ماذكره الشارح قدس سره سابقاً من عدم دخولهما في تعريف المتكلمين لان المراد منه بجميع افرادهما قطعاً لان المتوهم جعله دليلا على وجوب جعلهما قسما من المتضادين

(قوله نسبتهما الخ) بان يعتبر التقابل بينهما بالنسبة الي قابل الأمر الوجودي كذا في شرح

(قوله ثبت بالاستقراء) فان البرهان الذي أورده على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على إثباته بالاستقراء أيضاً بوجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عن الفجور والعفة مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الي ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لابين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في أنواع اللون والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوزان يكون شيئان متساويان ويكونان معا في غاية الخلاف الثالث الاستقراء هو الذي دل على انتفائه الرابع انهم أطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلي ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لايكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لايكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لما تحته

(قوله لان المتضايفين على تقدير وجودهما الخ) ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن للحكم باخصية الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة

(قوله قيل وكذا الحال في المتماثلين) أي يدخلان في الضدين كدخول المتضايفين وقائله المتوهم الذي

قابل

قابـل للامر الوجودى فعـدم وملـكة فان اعتـبر قبوله له) أي قبول ذلك القابل للامر الوجودى (في ذلك الوقت كالكوسج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد) أي يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت (فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له أعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمي للاكمه وعدم اللحية للمرأة (أو جنسه القريب أو البعيد) فالأول (كالعمي للعقرب) فان البصر من شأن جنسها القريب أعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبـل فان جنسه البعيـد أعنى الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعـدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنساً له (فهو العـدم

حكمة العين فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدوانى ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفى في العدم والملكة بل لابد مع ذلك أن تكون النسبة اليه مأخوذة في مفهوم العدمى

(قوله فى ذلك الوقت) أى الذي اعتبر نسبتهما اليه

[قوله كالكوسج] أى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال للقابل للامر الوجودى

(قوله يعني كونه الخ) فالمرجع مذكور معنى

(قوله لا للامرد) أى لا لعدم اللحية للامرد يرشد الى ذلك قوله لا كعدم القيام بالغـير للمفارق فقوله يقال الخ بيان لحاصل المعنى وليس اشارة الى التقدير في النظم

(قوله بل بحسب نوعه) اضراب عن مقدر أي فلا يعتـبر قبوله له في ذلك الوقت بل فى وقت آخر امابشخصه كمرد الاسنان للصبي أو بحسب نوعه الخ فالقسم الاول متروك واعلم ان عبارة المتن محتاجة الى تكلفات في التطبيق على المراد جرأ المصنف على ذلك ظهور المقصود

(قوله لا كعدم القيام الخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه الخ بحسب المعنى كأنه قيـل وان اعتبر قبوله له أعم من ذلك كالامثلة المذكورة لا كعدم القيام بالغير المفارق

يوجب على الاشعرى ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المصنف عد المثلين ضدين فى المقصد السادس من مباحث الاين فاما محمول على هذا القيل واما على سبيل الشبه كما قلنا

(قوله أعم من ذلك) أى من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودى وقبوله اياه فى وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه الى آخره

(قوله اذا لم يجعل الجوهر جنساً له) واما اذا كان جنساً له فالقيام بالغير من شأن جنس المفارق حتى

والملكة الحقيقيان) فالحقيقي من العدم والملكة أعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي (فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات وأرادوا به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لاتضاد في الجواهر اذ لاموضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لابحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق

(قوله الذي ذكرناه) اشارة الى تذكير اسم الاشارة .

(قوله وعرفوا الخ) فالمراد بأمرين المتخالفان

(قوله اذ لا موضوع لها) اما لانتفاء المحل كما في المفارقات والجسم والهيولى أو بانتفائه للاستغناء كما في الصور الجسمية والنوعية

(قوله بين الصور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية وبالعناصر لان الصور النوعية للافلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لايمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما

(قوله لابحسب الصدق الخ) يعني أن المراد بالحلول مقابل الحمل سواء كان حقيقياً أو شبيهاً به كاتصاف محل الملكة بالعدم فانه اتصاف خارجي يشبه بالحلول كما سيجيء فلا يرد أن اللابياض ليس له حلول في المحل فانه مختص بالموجودات

الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقاً لا الحلول في الموضوع

(قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعاً الى القيد مع ثبوت الاصل

(قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الافاضل ان أريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى القائم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى مابه الشيء هوهو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال

قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض والابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى * الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان أولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان أولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة أولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه أولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم

(قوله على قياس البصر والعمى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول أظهر لكون المحل القابل معتبراً في العدمي

(قوله وجوديان) أي ليس السلب داخلا في مفهوم شيء منهما

(قوله بجواز كونهما عدميين) منع لقوله وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدمياً وقوله كالعمى واللاعمى اشارة الى النقض بما يكون أحد العدميين سلباً للآخر

[قوله بأن العدم الخ] اثبات للمقدمة الممنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدمين والتعرض لعدم مقابلة العدم نفسه استطرادي لعدم مقابلته للعدم المضاف اذ الكلام في العدميين

(قوله قد يسمى تبايناً) انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع أنهما لا يسميان متباينين كالنائم واللانائم

(قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان) نقل عنه ان هذا انما يصح لو لم يكن أحد العدمين مضافا الى الآخر وأما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شيء مغاير لما أضيفا اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد أشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث أجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في اللاشيئية واللاممكنية اذ يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكفينا في نفي التقابل بينهما وبهذا يندفع مايقال بعد تسليم انتفاء اضافة أحد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما أعني المفهومين اللذين أضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ماقيل على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شان شخصه ان يكون أحول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما أعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع

المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان واما العمي فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان أريد

[قوله لاجتماعهما في كل موجود الخ] يعنى لابد في المتقابلين من نسبتهما الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتي العدمين المضافين واسطة أصلا بأن يكون كل منهما من الامور الشاملة كالشئ والممكن العام أو كلاهما شامل لجميع الموجودات كالقيام بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بين عدميهما لانتفاء نسبتهما الي محل واحد وان كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الايراد عليه باللاممكنية واللاشيئية وبعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانهما عدميان لايجتمعان في موجود مغاير لما أضيف اليه لعدم الواسطة بين ماأضيفا اليه وأما ماقاله الشارح قدس سره في حواشى التجريد بانه يكفى في نفى التقابل بين اللاممكنية واللاشيئية كونهما بحيث لو وجد أحدهما في مفهوم وجد الآخر فيه ففيه ان فرض وجود مفهوم بينهما محال فيجوز ان يستلزم المحال أعني امتناع الاجتماع وأما ايراد شارح التجريد من ان عدم الحول عما من شأن شخصه ان يكون أحول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار فلا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف فجوابه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين

[قوله وأما العمى فهو انتفاء الخ] يعنى ان اللاعمى مفهوم عام لايمكن اتصاف المحل به من حيث عمومه فلا يكون من حيث هو مقابلا للعمى بل اما في ضمن انتفاء البصر أو انتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودي والعدمي فلا نقض وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين اذا كان أحدهما سلباً للآخر

[قوله فهو البصر بعينه] أي من حيث الصدق وان تغايرا في المفهوم فالتقابل بينهما في الحقيقة تقابل بين الوجودي والعدمي وبهذا اندفع ماأورده الشارح قدس سره في حواشي التجريد من ان التغاير بينهما في المفهوم لاشبهة فيه وان كانا متلازمين في الوجود

عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عما من شأن شخصه ان يكون أحول والجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لايصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان

(قوله فهو البصر بعينه) رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لايتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهوما قطعاً وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لمجرد حرف السلب في اللفظ فقط

[قوله وان أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب] أو رد عليه انه ان أراد ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان أراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب

سلب القابليـة فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بأن مفهوم اللاعمي أعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودي وأجيب بأن المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولاشك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لايكون أحدهما سلبا للآخر أو يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى ههنا مالا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمي فى القسم الثاني أعنى ان يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى علي الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل

(قوله فالتقابل بينهما) أى بين اللاعمى والعمي بالايجاب والسلب لانه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وان كان بحسب الظاهر بين العدمين

(قوله متخالفان فى المحل) لكون أحدهما مقيساً الى اللازم والآخر الي الملزوم

(قوله تنبيها الخ) حال من فاعل ضمير عدل أى منبها وفيه بيان فائدة لفظ اقامة السلب مقام عدلين وليس مفعولا له لان علة العدول دفع الاعتراضين السابقين لا التنبيه المذكور

فذلك ممنوع لكن لا كلام فيه أنما الكلام في تقابل سلب سلب قابليـة البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيراً

(قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل أو المراد بالجسم العنصري فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة فى الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع

(قوله على ان المراد بالوجودى الخ) قيل ان جعل مثل العمي والبصر حينئذ من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمي العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء آخر وحينئذ لا كلفة في ذلك

(قوله فدخل مثل العمى الخ) فما مر من ان أحد المتقابلين فى هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرضياً عند المصنف

(قوله وأما عدم اللازم) اعتراض على المصنف وقوله مع تصريحهم من تتمة الدخل ولا يحتمل التقرير اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما تحققته

في قسم المتضادين مع تصريحهم بأن الضدين لابد ان يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه أحدهما امتنع بوجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجوداً خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضاً

(قوله مع تصريحهم الخ) يعني ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع النقض لكنه مخالف لتصريحهم

(قوله يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج) أي قد يكون كذلك اذ لايلزم في الضدين كونهما موجودين بل أن لايكون السلب جزءا من مفهومهما وكذا الحال في المتضايفين انهما قد يكونان من الامور الذهنية كالعلية والمعلولية وفي الملكة والعدم نحو الكلية والجزئية بخلاف الايجاب والسلب فانه لايكون لهما وجود في الخارج أصلا

(قوله وأما الايجاب والسلب بمعني ثبوت النسبة وانتفائها اللذين هما جزآ القضية وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها فانه يطلق الايجاب والسلب عليهما كما نص عليه المحقق التفتازاني في شرح العضدى لا بمعني ادراك الوقوع وادراك اللا وقوع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمان من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله

(قوله أمران عقليان) أى موجودان في العقل دون الخارج وان كان الخارج ظرفا لنفسهما فيما اذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كالجسم والسواد

(قوله الثالث الخ) مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج مقيساً الي محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل

(قوله قد يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجياً) كأنه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجياً والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين أيضاً

(قوله بحسب اتصاف المحل به) فالمراد من الحلول ههنا مايعم حلول الاعراض في محالها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية

(قوله واما الايجاب والسلب الخ) قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما معلومان

فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج أصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا أي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي لهما أو في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ماقيل من أن تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد * الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل أو تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على

(قوله فاذا حصلا في العقل) هذا صريح في أن المراد بالايجاب والسلب والوقوع واللا وقوع فما في شرح التجريد من أن الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى الادراكين وهم

(قوله كان كل منهما الخ) أى الثبوت واللاثبوت عقداً لان المراد بحصولهما في العقل الاذعان بأن النسبة واقعة أوليست بواقعة

(قوله فالمتقابلان) أى الثبوت والانتفاء

(قوله وهو وجود حقيقى لهما) بناء على أن الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء لااشباحها

(قوله وهذا معنى ماقيل الخ) أى ان المتقابلين ههنا موجودان في الذهن لان تقابلهما باعتبار الوجود فى الذهن وقيامهما به فانه تقابل التضاد فعلى تحقيق الشارح قدس سره تكون النسبة مورداً للايجاب والسلب بمعنى انه يمتنع اتصاف النسبة الحكمية المخصوصة بهما فى الذهن فى زمان واحد واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية مورداً لثبوت المحمول وعدم الثبوت بناء على ظاهر مانقله عن الشفاء من أن المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللا فرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد محال ولا يخفى أن مااعتبر الشارح قدس سره أظهر لان الثبوت واللاثبوت صفة النسبة فى نفسها وانما يتصف الطرفان بهما بالعرض فاعتبار الموضوع مورد اليهما دون النسبة تكلف

(قوله فلا تقابل بينهما الخ) اذ الحيوان المقيد بالناطق واللاناطق مثلا كلاهما حاصلان معا فى الذهن والخارج

فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان فبينهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتأمل

شيءٍ يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلة لامقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب أو ايجاب الاعلى نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع أولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قدمر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام

(قوله حينئذ) أي حين عدم اعتبار نسبته الى شيء

(قوله ولا سلب في الحقيقة) لانه عبارة عن رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب وانما قال في الحقيقة لوجود السلب منه في الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما أن لايكون أحدهما سلباً للآخر أو يكون اذا أريد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكة داخلين في القسم الثاني ولم يصح تمثيله للسلب والايجاب بقوله نحو الانسان واللا انسان وبما حررنا اندفع ماقيل انه اذا لم يكن السلب منه حقيقة يصدق عليهما انهما أمران ليس أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر فيكونان من المتضادين فلا يلزم خروجهما عن الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف نعم يلزم على التقسيم المشهور

(قوله ادراك وقوع الخ) أي تصوره كما نص عليه في حواشي التجريد ولم يرد به اذعان أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم أن مذهب الشارح قدس سره أن التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى الادراكين

(قوله ولا سلب في الحقيقة) قيل فيه نظر اذ حينئذ لايرد مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض نقضاً على المصنف لانهما داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لا يكون أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في صدقه على البياض واللابياض مثلا على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلة لافي مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضائفين يعمه اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد

(قوله فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث حصر

الأربعة كما أشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقدسها إلا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد الحادي عشر (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فانه معنى التقابل ذلك) أي استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما

(قوله كما أشرنا اليه) فيما سبق بقوله بخلاف مفهومي البيض واللابياض فانه يمتنع الخ

(قوله الا أن يبنى على الشبه الخ) أي شبه الاعتبار الثاني بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود أي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه أو وجوده لغيره بالسلب لاوجود أي معنى كان سواء كان لاوجوده لغيره في نفسه أولا وجوده على ماوقع في الشفاء فحينئذ يدخل نحو البياض واللا بياض بالاعتبار الثاني في المتقابلين بالايجاب والسلب وبما ذكرنا ظهر ان ماقيل من أن مافي الشفاء من تعميم الايجاب والسلب يدفع ماذكره الشارح قدس سره ليس بشئ لان خلاصته أن تقابل الايجاب والسلب بحسب الحقيقة لايوجد في المفردين وبحسب الظاهر يوجد فيهما اذ نحو البياض واللابياض خارج عنه اذا أريد بالايجاب والسلب ماهو في الحقيقة وهو لاينافي التعميم المستفاد من الشفاء

(قوله التقابل بالذات) بمعنى انتفاء الواسطة في الاثبات والثبوت والعروض كما يدل عليه تعليل الشارح قدس سره

(قوله انما يثبت فيها التقابل لان الخ) فى جميعها يتحقق الواسطة في الثبوت فهذا الحكم لاينافي ماتقدم من أن الوحدة والكثرة لاتقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيلية لان بالذات هناك في مقابلة بالعرض

(قوله بتوسطهما) أي هما واسطة في الثبوت

الانسان واللا انسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة مطلقاً وقد يجاب بان الشيخ قال في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل في الاقسام الاربعة أراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذى ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على أحد قسمي العام على سبيل الشبه والمجاز نعم من حصر التقابل في الاربعة وأراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر

[قوله وغيرهما من الاقسام الخ] اما في تقابل التضاد والتضايف فظاهر وأما في تقابل العدم

ولاشك ان التنافي في الذات أقوى وأيضاً (فالخير فيه أنه ليس بشر وهو) أي نفي الشر عن الخير أمر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه أنه خير وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا ينفي) عنه (كونه عارضا) له وهو نفي الشرية (وكونه ليس خيراً ينفي) عنه (الذاتي) لذي هو الخيرية (والنافي للذاتي أقوي) في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي (فهو) أى تقابل السلب والايجاب (أقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما) أي في المتضادين (مع السلب) الضمني (أمر آخر زائد وهو غاية الخلاف) المعتبرة في التضاد الحقيقي

﴿ المرصد الخامس في العلة والمعلول ﴾

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان

(قوله ان التنافي في الذاتي أقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب

(قوله غاية الخلاف المعتبرة الخ) يعني أن غاية الخلاف وان تحقق في المتقابلين في الايجاب والسلب فهي ليست بمعتبرة فيهما بخلاف المتضادين فيكون تنافيهما أشد

(قوله لما كانت الخ) يعني انه لما كانت حال العلية والمعلولية في عدم شمول كل واحد منهما لجميع الموجودات بناء على أن برهان التطبيق قام على وجوب الانتهاء في طرف العلية والمعلولية فلابد من علة

والملكة فلان مفهوم العمي سلب البصر مقيداً بكون المحل قابلاله وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا

[قوله والنافي للذاتي أقوي] اعترض عليه بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعاً للملزوم أيضاً وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافياً لمعروضه لايقال ان الرافع بلا واسطة يكون أقوى من الرافع بواسطة الافتقار في التأثير الي غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخيناً أقوي من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لايكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رفعاً للماهية نفسها كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتي أقوى في النفي والمعاندة من الرافع للعرضي لان رفعه مستلزم لرفع الماهية لا نفسه

[قوله وقيل بل الاقوي هو التضاد] قائله صاحب التجريد على مافي بعض نسخه ورد بانه لايتصور اختلاف فوق التنافي الذاتي بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان أشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي

(قوله لما كانت العلية والمعلولية الخ) لايخفى ان المناسب لما أورده المصنف في أول الموقف الثاني من

والوجوب أورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد) عشرة ﴿ المقصد الاول ﴾ تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري) حاصل بلا اكتساب فان كل أحد احتياجه الى أمور واستغناؤه عن أمور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا أولى بأن يكون

لا تكون معلولا ومن معلول لا يكون علة وشمولهما لجميع الموجودات على سبيل التقابل كما الوجوب الذاتي والامكان الخاص أورد مباحثها في الامور العامة وفيه اشارة الي أن مافعله الامام في كتابه الملخص والمباحث المشرقية حيث جعل الوجوب والامكان من الامور العامة دون العلية والمعلولية تحكم وماقيل ان مراده أن ايراد مباحثهما في الامور العامة مبني على التفسير الثاني للامور العامة لا على تفسير المصنف لانه يلزم أن يكون مباحث العلية مذكوراً استطراداً فليس بشيء اما أولا فلان بناء ايراد المصنف على تفسير لم يذكره مما لا معنى له وقراءة أورد على المجهول يجعل كلام الشارح قدس سره لغوا وأما ثانياً فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو سلم فهو لازم في الوجوب أيضاً كما ذكره الشارح قدس سره سابقاً وأما ثالثاً فلان التفسير الثاني وهو مايشمل المفهومات بأسرها لا الموجودات فقط وأما رابعاً فلانه حينئذ يصير قوله كالوجوب والامكان مستدركا

(قوله تصور احتياج الشيء) ولو بالوجه

(قوله كل أحد) قدر على الاكتساب أولا

(قوله مطلقاً) أي الضروري بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان

تفسير الامور العامة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال ايراد مباحثهما في الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهراً في العلية عند أهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في أحكام النظر وسيصرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد أيضاً من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان حمل مباحث العلة مع عمومها وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على لاستطراد بعيداً أشار الشارح الي ان وجه ايراد مباحثهما في الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني لا على تفسير المصنف ولا يبعد ان يقرأ أورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول

(قوله واستغناؤه عن أمور) ذكر الاستغناء اما استطرادي او لانه عدم الاحتياج وضروريته تستلزم ضرورية الاحتياج الذي كلامنا فيه

(قوله على التصديق الضروري مطلقاً) أي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبية اطراف البديهي ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا للتصور أي بالكنه أو بوجه مافانه كاف في المطلوب

ضروريا (فالمحتاج اليه) في وجود شئ (يسمي علة) له (و) ذلك الشئ (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتى واماناقصة والناقصة (اما جزء الشئ) الذي هو المعلول (أو) أمر (خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة)

(قوله فالمحتاج اليه)سواء كان بنفسه أو باعتبار أجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل وأما ذاته أعنى المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة والصورة الذى هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه كما سيجئ

[قوله فى وجود شئ] أشار بذلك الي ان العلية في العدم مجرد اعتبار عقلى مرجعه عدم علية الوجود للوجود

(قوله اما تامة كما سيأتى أو ناقصة) يعني ان القسمة الاولي متروكة فى الذكر اختصارا بقرينة قوله ويسمى جميع مايحتاج اليه الشئ علة تامة والكلام في ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتاج اليه أولا سيجئ تحقيقه

(قوله ان كان به الشئ بالفعل) الباء للملابسة أي مايقارن لوجود وجود الشئ بمعنى ان لا يتوقف

[قولة فالمحتاج اليه فى وجود شئ يسمي علة] قيل المعلول اذا كان مركبا فجميع أجزائه التى هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لايكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لاتتقدم على المعلول لازمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لامجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ماذكره المحققون من أن أجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الاعداد هى الوحدات لا تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة وقد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما أنه داخل في قوام العلة التامة المعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من امكان تصورها بالكنه بدون تصوره وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع وكذا لزوم كون جزء العلة علة ممنوع واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم فى جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة أعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة فى العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انما يلزم فى المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالمحتاج اليه أعم من ان يكون هو نفسه كذلك أو كل واحد من أجزائه المتعددة نظيره ما ذكره الشارح فى حواشى الطوالع من ان معني قولهم الحد التام تعريف بالداخل دخول جزء من أجزائه

(قوله والعلة اما جزء الشئ) المقسم في عبارة المتن هو العلة الناقصة كما أشار اليه الشارح ولايرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لاعلة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم

(قوله والاول ان كان به الشئ بالفعل) الباء للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد

لا يقال صورة السيف قد تحصل فى الخشب مع أن السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشئ به (بالقوة كالخشب له) أى

بعد وجوده على شئ آخر لخرج مادة الافلاك وأجزاء الجزء الصورى لمادة المركب كصور الخشب للسرير فانها أجزاء مادية بالنسبة الى المركب وحمل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته فى مابه الشئ بالقوة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل سببان بعيدان بواسطة الصورة

•(قوله لا يقال الخ) ليس مراده النقض بالصورة النوعية للسيف الحاصلة فى الخشب بان يقال الصورة النوعية للسيف حاصلة فى الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ماوهم لان نوع الصورة السيفية ونوع السيف لاوجود لها بالفعل بل بالصورة الشخصية الحاصلة فى الخشب المخصوصة كما هو الظاهر المتبادر من العبارة

(قوله مع ان السيف الخ) لعدم ترتب آثار السيف عليه

(قوله الصورة السيفية المعينة) وهى التى تحصل فى الحديد المعين

(قوله بل فرد آخر من نوعها) بل يتحقق بالفعل مايشبه السيف وتحقق فرد من نوع الصورة السيفية

منه ان الصورة هى السبب القريب لحصول الشئ بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التى يلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها ويخرج أيضاً كل من جزئى الصورة المركبة اذا ثبت أما جزؤها الاول فظاهر وأما جزؤها الثانى فلان لجزئها الاول مدخلا قريباً فى وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الحصر فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك فى عدم دخوله فى تعريف المادة مع دخوله فى المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشئ بلا واسطة اعنى المحتاج اليه أولا وبالذات والمعلول انما يحتاج أولا وبالذات الى كل من المادة والصورة وأما الاحتياج الى جزئها فانما هو ثانياً وبالعرض وبهذا التقدير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من أجزاء الصورة وذلك لان ماعبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر أيضاً جواز اخراج كل من جزئى الصورة بهذا الطريق أيضاً هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل الملام

(قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة) أى تعيناً نوعياً باعتبار حلولها فى المادة الحديدية والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص منها

(قوله عين تلك الصورة) أى الصورة السيفية المعينة تعيناً نوعيا

(قوله بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف أى شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوما وبطلانا

[قوله وان كان الشئ به بالقوة] المناسب لما سبق ان يقرر هكذا وان كان مابه الشئ بالقوة ليفيد

للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادة مايختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل مايعمهما وغيرهما من أجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراضُ اما بالفعل أو بالقوة (ولها) أي للمادة (أسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة فمادة) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل) وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) أي الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان في قوامها (كما انهما علتان للوجود) أيضاً لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود (والثاني) أعني مايكون خارجا عن المعلول (امامابه الشيء

لايستلزم تحقق فرد السيف انما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصاً بنوع السيف ولو سلم الاستلزام فنلتزم تحقق فرد من السيف أيضاً ونقول ان الآثار المرتبة على السيف الحديدي ليست آثارا لنوع السيف بل لصنفه وهو السيف الحديدي فتدبر فانه قد زل فيه أقدام الناظرين

[قوله وليس المراد بالعلة الصورية الخ] أي في عبارات القوم

(قوله بل مايعمهما الخ) فاطلاق المصنف الصورة على العلة الصورية والمادية مبنى على التسامح

(قوله ولها أسماء) أي يطلق على المادة هذه الاسماء ولو باعتبار بعض افرادها وهي المواد الجوهرية فلا يرد ان العلة المادية للاعراض لايطلق عليها هذه الاسماء

(قوله مابه الشيء) الباء للسببية فان الفاعل هو المعطى لوجود الشيء

الحصر ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ماتحققت لكن الشارح اعتمد على السياق في افادة الحصر فلم يبال بتأخير الجار والمجرور مع انك قد عرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد ماقاله الشيخ في الشفاء من ان المادة هي مالا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما أشرنا اليه

(قوله وليس المراد بالعلة الصورية والمادية الخ) المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم أيضاً عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشيته الصغرى اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تأمل كما قد نبهناك عليه في مباحث النظر

(قوله والثاني أعني مايكون خارجا عن المعلول) قد يكون مابه المعلول جزءا منه كما في المركب من الواجب والممكن فينبغي ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن ثم كون النجار فاعلا للسرير انما هو بحسب متفاهم العرف والا فهو في التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير

كالنجار له) أى للسرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واماما لاجله الشئ كالجلوس عليه له وهو الغاية) أى العلة الغائية (وهاتان) العلتان أعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لاتوجدان الالمركب) وهو ظاهر (والغاية لاتكون الا لفاعل بالاختيار) فان الموجب لايكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن (فلها) أى للغاية (علاقتا العلية والمعلولية) بالقياس الى شي واحد لكن باعتبار وجوديها الذهنى والخارجي (ويسمى جميع مايحتاج اليه الشئ) فى ماهيته ووجوده أوفى وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ الجميع نوع اشعار

(قوله كالنجار) التمثيل مبنى على المسامحة فانه فاعل للحركات المعدة للسرير

(قوله وهو الفاعل) والمجموع من الواجب والممكن وان كان فاعله جزءا منه لكن ليس فاعليته إلا باعتبار فاعليته للممكن فيكون خارجا عن المعلول

(قوله دون الماهية) باعتبار قوامها فهذا لايتوقف على عدم كون الماهيات مجعولة

(قوله لاتكون الا لفاعل بالاختيار) وان كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية

(قوله تشبيها الخ] من حيث ترتب كل منهما على الفعل

[قوله بحسب تصوره وحصوله فى الذهن] من حيث ترتبه على المعلول

[قوله أو في وجوده فقط] كما في المعلول البسيط

[قوله نوع اشعار الخ] انما قال ذلك لانه يمكن توجيهه بأن المراد به مالا يحتاج الى أمر غيره

[قوله واما مالاجله الشئ كالجلوس الخ] ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة فى الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن عليته فى الذهن أى باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل المعنى حينئذ انتفاء تصورها

(قوله والغاية لاتكون الا لفاعل بالاختيار) مراده أن العلة الغائية لاتكون الا للمختار لا انه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ أفعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا أو مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبنى على مذهب غيرهم او على التجويز والاحتمال الصرف

(قوله وفي لفظ الجميع نوع اشعار الخ) انما قال نوع اشعار ايماء الى امكان توجيهه بان المراد ان لايبقى شئ يحتاج اليه

بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب ألا ترى الى قوله (وانها) أي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (أو مع الغاية كما في البسيط) الصادر عن

[قوله ومن تتمته] فكأنه قيل مايحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده فلا يعتبر في جانب العلة لان ماهو معتبر في المحتاج لايعتبر في المحتاج اليه وماأورده عليه من ان اعتباره في جانب المعلول لايقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كالعلة المادية والصورية فمدفوع بأن المعلول في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية كما نص عليه في الاشارات فلا يكونان معتبرين في جانب المعلول قيل انه يشكل بالتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على الماهية التي هو نفس الوجود الخاص والوجود السابق والجواب انه ليس شيء منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي أمور اضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بأنه أمكن فاحتاج فأثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد فانما هي في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن أو العلة الموجبة لوجوده فتدبر فانه دقيق وأما رفع المانع فان أريد به المانع في نفس الامر فيجوز أن لا يكون فيه مانع وان أريد به المانع الفرضي فانما يستلزم الترتيب الفرضي لا في نفس الامر

لا ان تكون مركبة اليه

(قوله وذلك غير واجب الا ترى الخ) قال قلت للعلة ماهية ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لايستدعي احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلقاً عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين لعلة مع تمام وجود المعلول فليتأمل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجود به كما تقرر عندهم فحينئذ يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءا من العلة التامة وان أشار اليه صاحب التنقيح وأنكر بهذا سبق الوجوب غير صحيح للزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه أثر العلة التامة متأخراً عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزأ منها وهو محال لكن أشار الفاضل التفتازاني الى جوابه بأن الوجوب عندهم يؤكد الوجود فلم يعتبروه جزأ من العلة التامة بل اعتبروه أثراً لها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضي قاعدتهم فلا اشكال هذا غاية مايقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لايضر في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفاً عن شرط وجودي فالامر ظاهر اذ لايتوقف المعلول على شرط وجودي أصلا والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون

المختار

المختار (وقد تكون مجتمعة من الاربع) المذكورة (كما فى المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما فى المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه أو خارجة عنه واما التقدم الزمانى فيجوز الا فى العلة الصورية فانها مع المعلول في الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركبها من أربع أو ثلاث (فمجموع أمور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الأجزاء) المادية والصورية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) أى تقدم الماهية (على نفسها فضلا عنها) أى عن تقدمها على نفسها (مع انضمام أمرين آخرين) هما الفاعل والغاية (اليها) والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن

(قوله ولا يتصور الخ) لاشك أن المعلول فى الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها ولعمرى كيف خفى هذا على الفحول . .

(قوله ان مجموع المادة الخ) قد يقال أن المادة والصورة متفرقتين معتبرتان فى جانب العلة ومن حيث الحلول والاجتماع عين المعلول فلا تقدم للشئ على نفسه ورد بأن الحلول والاجتماع ان كان مما يتوقف عليه المعلول يكون معتبراً فى العلة أيضاً فيلزم تقدم الشئ على نفسه وان لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره فى المعلول والجواب انه لازم لوجود المعلول وان لم يكن موقوفا عليه

فرضياً لاحقيقياً هذا بقى ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان فاعليته وان ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر فى جانب المعلول لا يمنع اعتباره فى جانب العلة أيضاً الا يرى ان كلا من الجزء الصورى والمادى مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة أيضاً فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة المعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وأيضاً لما كان الامكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط أمر في تأثيره فليتأمل

[قوله والعلة الناقصة متقدمة] قد نبهناك على ان مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وان كان جزأ من العلة التامة

(قوله وأما تقدم الكل من حيث هو كل) فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق أثرا للعلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق أولى بأن يكون سابقاً فتأمل

(قوله فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين) توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى أمرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين تقدما ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية

تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الي ذلك المجموع أمران أو أمر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده أو مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسما) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء أيضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو

(قوله لان التغاير بالاجمال الخ) لان الكلام في تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا

(قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهذا معنى قوله فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين

(قوله وهو الشرط) أي مايتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الاقسام المذكورة فالتعرض لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيدا للسؤال والجواب الآتيين

(قوله فانه من جملة مايحتاج اليه الخ) الاول لاثبات أصل العلية والثاني لاثبات كونه ناقصة

(قوله انه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء أي جزء حقيقة وان لم يكن جزءا ظاهرا أو بالفاعل أي جزء مما هو فاعل حقيقة فان الفاعل حقيقة مايتصف بالفاعلية بالفعل وأما ذات الفاعل فهو من شأنه الفعل

متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو أشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحد وأيضا يلزم من التقدم في صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك ان الفسادين أفحش من الواحد وهذا معنى قوله فضلا عنها الخ

(قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجدى ههنا) لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصوراً والتغاير المذكور لا يجدي فيه وانما يجدى في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب التعريف ومما ينبغي ان يعلم ان قوله بخلافه في باب التعريف ليس شرحا لكلام المصنف بل هو استطرادى وقع في أثناء بيان الحاصل والا فقد ذكر المصنف فيما سبق ان معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء من أجزائه عليه لا ان يكون الحد نفسه متقدما على المحدود بالتغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل وان قال به القاضي الارموى فليتأمل

(قوله وجزء أيضاً من العلة التامة) هذا تأكيد لقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده قيل ولك ان تحمله على التأسيس بناء على ان في لفظه أيضاً اشعاراً بانه كسائر الاجزاء لا انحطاط له حتى لا يعتد به ولا يعد من العلة وأنت خبير بأن التشبيه يشعر بالانحطاط في المشبه

(قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) قيل هذا لا يفيد لان مقصود السائل ان نفس

المستقل بالفاعلية) والتأثير (ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من

(قوله هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلا بنفسه أو بمدخلية أمر آخر فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملا على ذكر أمور ثلاثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى أن كلا منها مما يحتاج اليه المعلول وعلى انها ناقصة انما المتروك تفصيله وبيان اشتماله على الامور الثلاثة وقس على هذا التقرير في جانب المادة بأن المادة هو القابل والقابل لا يكون قابلا بالفعل الا بحصول الشرائط فالمراد بما به الشيء بالقوة الجزء الذي يكون به الشيء قابلا له بالفعل سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر آخر اليه فيكون ذكر هذا ذكرا للامور الثلاثة انما المتروك التفصيل وبما ذكرنا اندفع ماقيل سلمنا أن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرناه من الشرائط والآلات ورفع المانع والمعد مما يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء منه ولا مابه ولا ماله لأجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام وقد يقال في توجيهه بأن المراد أن المعلول يحتاج أولا الى الفاعل المستقل والقابل بالفعل واحتياجه الى ماذكر انما هو بواسطة احتياجهما اليه فتكون تلك الامور من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة ورد بانه يخرج عن قسمة العلة الغائية لأنها علة العلية الفاعل فتكون علة بالواسطة

الشرط مثلا داخل في المقسم لان المعلول يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا مالاجله ولا معنى لعدم الحصر الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءا من بعض الاقسام وأجيب بان مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض أي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما أشرنا اليه هو المحتاج اليه أولا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا ضير في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لا يذكر العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بانها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لا في وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لا اولا وبالذات

(قوله أي باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع) ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وأفرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفا للخاص على العام لخفاء أمره

(قوله وقد يجعلان من تتمة الخ) لاشك ان جعل الادوات من تتمة المادة بعيد جدا فالاولى جعله من تتمة الفاعل كما سنذكره الا ان قوله ومنهم من جعل الخ ربما يشعر بترجيح الجعل الاول على الثاني

جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة (فان قلت) لما جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل أو القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا تحقق له فى نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ثم انه) أي عدم المانع (قد يكون كاشفا عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فانه) أي عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه) أي فى الامر الممتد الذى هو المسافة (للسقوط الا أنه ربما لا يعلم) الشرط الوجودى المعتبر في علة الوجود (الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك) اللازم العدمى كما في المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) أي ذلك العدمي (مؤثر) فى الوجود ومعتبر فى علته وليس كذلك فظهر أن الأمور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي أيضا موجودة بوجود أجزائها بأسرها ثم التحقيق أن بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً فى الوجود مفيداً له ولكن تجوز أن

(قوله لما جعل الخ) أشار بتقدير الشرط الى أن الفاء في قوله فعدم المانع للدلالة على أن منشأ السؤال ماتقدم كما أن مورده ذلك وان هذا السؤال لاتعلق له بالجواب عن بطلان الحصر لان اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف بعدم بطلان الحصر به

(قوله وانه خلاف الضرورة الخ) فانا اذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة علته بل هذا مركوز فى طبائع الحيوانات العجم

(قوله مبدأ) أى موقوفا عليه للوجود فى الخارج فانه فرع التميز والثبوت فيه والتميز العقلى لا يكفى فيه

(قوله ثم انه الخ) هذا هو الجواب وما سبق كان تقريرا لما قاله السائل من أن العدم لايكون جزءا من علة الوجود وخلاصته أن الموقوف عليه هو الشرط الوجودى بناء على ماثبت من امتناع التوقف على العدمي الا انه لجهالته عبر عنه بلازمه العدمى وأقيم مقامه فقيل انه جزء العلة تجوزا

(قوله له قوام) أى يحصل فى الخارج تحدده بما يحيط به احتراز عن فضاء لاقوام له كفضاء خارج العالم فانه لايمكن النفوذ فيه

(قوله ولكن يجوز أن يتوقف الخ) فانه لاشبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المانعة له في العقل والتوقف لا يستدعي التميز الخارجي كما زعمه المصنف فان التوقف أمر اعتبارى مرجعه صحة الترتيب

(قوله فان قلت الخ) يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الي ماسيذكره الشارح بقوله فان قلت لما جعل الخ وحينئذ لايرد ماأشار اليه بقوله ثم التحقيق الخ

يتوقف التأثير في الوجود على أمر عدمي كما تجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فما قيل من ان العلة التامة الوجود لابد أن تكون موجودة أريد به ان ماله مدخل بوجوده لابد ان يكون موجوداً وماله مدخل بعدمه لابد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لابد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما

بالفاء فيكفيه التميز العقلي بمعني ان العقل اذا لاحظ العدمى ولاحظ وجود المعلول يحكم بترتبه على ذلك العدمي لاعلى وجوده العقلي فلا يرد انه متوقف على الوجود وان التوقف ثابت بينهما وان فرض انتفاء العقول ولا يكفيه التميز العقلي فلا بد من القول بانه كاشف عن الوجودي

(قوله من حيث وجوده وعدمه معا) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود كما في المعد او على وجوده بعد العدم كالانهضام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء أولا وشربه ثانياً وأما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وان كان مقارنا له

(قوله من أن العلة التامة للوجود الخ) والتخصيص بالوجود بناء على أن العلية اصالة في الوجود

(قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعد) كلامه في حاشية المطالع يفيد انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف مقحمة بحسب المعنى أو بالنظر الى الافراد الذهنية وان أمكن ان يناقش في الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع انه من أثر المعد قال في حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذى هو القوة القريبة أعني ان يتهيأ القابل للمقبول تهيأ كافياً لقبوله مقارنا لعدمه حتي اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لازم له لا يفارقه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لما كان أثرا للمعد لازما له أدرج في عداده ولم يعده من أجزاء العلة التامة استقلالا

(قوله فما قيل من ان العلة التامة للوجود الخ) لا يخفي ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول ولاشك ان العلة التامة للمعدوم أيضاً لابد ان تكون موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجيها للتخصيص بالموجود حينئذ ولا اشارة في ذلك القول الى خصوصيات تلك الامور حتي يوجه التخصيص بان بعضها انما يجري في الموجود دون المعدوم على ان أجزاء العلة التامة لا تنحصر فيما ذكره اذا المعدوم الذي مدخليته بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه

(قوله ماله مدخل لوجوده) ضمير وجوده راجع الى ما الذى هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده صفة لمدخل أي مدخل كائن لوجوده ويصح بحسب المعنى جعله بدلا من له وقس عليه

أنه يجب ان يكون كل واحد من أجزائها موجوداً فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولاقام عليه برهان أيضاً فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بأنه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا له أنه جزء له حقيقي بل معناه أنه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر ان أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وأيضاً الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا أخذ من حيث أنه جزء

وعلية العدم للعدم مرجعها عدم علية الوجود للوجود

(قوله مما لم يحكم الخ) فان البديهة بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله

(قوله ولا قام عليه برهان) فان البرهان انما قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى فاعل يكون وجوده لذاته

(قوله فان قلت الخ) يريد أن هذا التحقيق انما يتم اذا لم يجعل عدم المانع جزءا من الفاعل أما اذا جعل جزءا منها يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوما

(قوله ليس معنى كونه جزءا الخ) أي على هذا التحقيق انه جزء حقيقي له كما ذهب اليه المصنف بل انه من تتمته فكأنه جزء منه

(قوله وهذا المقدار الخ) أي كونه معتبرا في جانبه كاف في الاعتذار لانه ثبت بهذا القدر التعرض له أقسام العلة حيث أريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولا يتوقف على كونه جزءا حقيقة

(قوله لا يقال الخ) اعتراض على أصل الحصر المذكور ولا تعلق له بالتحقيق

(قوله وليس شيء منهما الخ) فيه ان عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية ممنوع وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لا يضر

(قوله وأيضاً الخ) فيه انه من الشرائط المعتبرة في جانب الفاعل

(قوله الجنس اذا أخذ الخ) سواء كان للمركب أو للبسيط وكذا الفصل فاندفع ما في شرح المقاصد أيضاً من ان هذا انما يتم في المركب لان جنسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط

نظيريه ولا يظن ان الضمائر راجعة الى المعلول فانه لا يصح وفي بعض النسخ بوجوده بالباء السببية وكذا في نظيريه وهو أظهر

(قوله قلت ليس الخ) هذا لا ينافي ماسبق من المصنف من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزءاً من ذات الفاعل

أعني بشرط لا شئ يسمي مادة والفصل اذا أخذ كذلك يسمى صورة أو نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا تندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة مايتوقف عليه الشيء فى وجوده اما جزء له أو خارج عنه والثانى اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود أو مالا جله الوجود أولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجوديا وهو الشرط أو عدميا وهو عدم المانع والاول أعني مايكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل أو جزءا خارجيا وهو المادة

(قوله يسمي صورة) أى بالقياس الى المادة فلا ينافي ماتقدم من أن كل واحد منهما اذا أخذ بشرط لاشئ كان جزءا ومادة للنوع

(قوله الاجزاء العقلية) أى مايتوقف عليه الوجود العقلى سواء كانت محمولة كالجنس والفصل اذا جوز التركب من الامور المتساوية أوغير محمولة

(قوله لجعل من عدادها) فالضمير فى قوله فهو المادة راجع الى مابه الشيء بالقوة أعني قيد القسم لاالى الداخل الذى به الشيء بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا الحال فى قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعلول شرطاً لوجوده كالهيئة السريرية عند من لايقول بجزئيتها للسرير

(قوله ولك أن تقول الخ) لما كان ادخال بعض أقسام العلة الناقصة فى التقسيم السابق محتاجا الى تكلف أورد تقسيما لاشائبة من التكلف فيه

(قوله الي الصورة الجوهرية) أى المعينة فانها محتاجة في وجودها الي المادة وان كان مطلقها علة لوجود المادة

(قوله وحدها) أي لابالقياس الى مجموع الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول

(قوله اما وجوديا الخ) وأما المعد فهو داخل فى الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار

(قوله جزءا عقلياً) أى جزءا له فى الوجود العقلى وليس المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية

(قوله وهو الجنس والفصل) وما فى حكمه

(قوله أوجزءا خارجياً) أى جزءا فى الوجود الخارجي

[قوله وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ] وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربهما اكتفى فى الاعتذار بذكر أحدهما

والصورة ﴿ المقصد الثاني ﴾ الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل) الواحد بالشخص (بمستقلتين) أي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجا

(قوله لا يعلل بعلتين مستقلتين) أي يمتنع أن يجتمع عليه علتان يكون كل منهما كافيا في وجوده وكذا توارد الناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين كالمادتين والصورتين والفاعلين وما قيل ان هذا الحكم لا يصح عند الاشاعرة لانحصار العلية عندهم في ذاته تعالى فوهم اما أولا فلان مذهب الاشاعرة انحصار الفاعلية في ذاته تعالى كما سيجيء في المقصد الثالث لا انحصار العلية مطلقاً وكيف يقول عاقل بعدم احتياج الكل الى الجزء وعدم احتياج العرض الى الموضوع وأما ثانياً فلان الحكم بامتناع اجتماعهما لا يتوقف على وجودهما في الخارج

(قوله الاول الخ) خلاصته أن العلية تقتضي الاحتياج الى كل منهما والاستقلال عدم الاحتياج فيلزم اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة أعني الوجود وقد عرفت سابقاً أن الاحتياج بديهي التصور ولو عرف باللفظي قيل هو أن لا يمكن حصول شيء بدون شيء آخر فما قيل فيه بحث لانه ان أريد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايجادها بخصوصها اياه فلا نسلم ان العلة يجب ان تكون كذلك وان أريد به مجرد الاستناد المصحح للفاء فلا ينافي الاستغناء عنه بغيره والجواب عنه ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الا به فلو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لا شيء منهما بخصوصه وحينئذ يمكن اختيار كل من شقي الترديد ولا يخفى تقريره ثم قال ويظهر لك مما قررنا ان توارد العلتين على معلول شخصي محال مطلقاً سواء كان على سبيل الاجتماع أو على سبيل التعاقب أو على سبيل البدل وان ما ذكره الشارح قدس سره في جواب لا يقال مندفع مما يقضي منه العجب اما أولا فلان ترديد الاحتياج في المعنيين غير حاصر لما عرفت في معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعنى الاول مختص بالفاعل المستقل الذي لا يمكن ان يكون غيره فاعلا والمعنى الثاني معنى التقدم الذاتي وأما ثانياً فلان المعلول مستند الى كل واحدة من علله الناقصة اذ لا معنى للاستناد الا توقف الوجود عليه فكيف يصح أن المعلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الا به ولو كان كذلك لكان قولهم الواحد الشخصي لا يعلل بعلتين لغوا من الكلام وأما ثالثاً فلانا لا نسلم انه لو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لا شيء منهما بخصوصه وهل النزاع الا فيه

(قوله أى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان) وجه التفسير التنصيص على المراد ورفع ايهام العبارة عدم جواز التعليل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما المستقل بالتأثير كما سبق الفهم من العبارات الواقعة في الاستدلال كتأثير احداهما أو كلتاهما فيه وكونه أثراً لهما وأما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاطلاق التأثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التي ثبت عدم

اليهما) أي الى كل واحدة منهما (للعلية) أي لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) أي عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) أي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصي (ولو لم يوجد الامر (الآخر) اذا الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) أي جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) أي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد أو الى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو أيضا محال وأما تواردهما

(قوله فلا استحالة في اجتماعهما) لاختلاف جهتي الاحتياج وعدمه

(قوله لانا نقول الخ) يعني ان الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بجهة وحيثية حتى توجب تغاير محلهما بالاعتبار بل مطلق انما التعدد والاختلاف في السبب فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه في شيء واحد بالذات والاعتبار وان كان سببهما متعددا

(قوله وهو أيضاً محال) أي امكان المحال أيضاً محال فيمتنع اجتماع العلتين على معلول واحد شخصي وهو المطلوب

جواز تعددها بناء على كونها حينئذ ضرورية غير مبرهن عليها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة مع أمور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص بالفعل استقلالا بما فيها لا يفيد ضرورة عدم كونهما مع أمور مخصوصة أخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لانهما جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا توقف للمعلول على شيء منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع علتان كل منهما يكفي في وجود المعلول بلا انضمام شيء آخر ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو بما فيهما وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبر فيها احتياج المعلول اليها فما هو الجواب فهو الجواب

(قوله فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه) أورد لفظ الامكان ايماء الى ان المدعى عدم امكان الاجتماع وان قوله لا يعلل معناه لا يمكن ان يعلل

(قوله وأما تواردهما على سبيل البدل) اطلاق العلة التامة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور

على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجدت احديهما وُجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخري اذ لو أمكن أن تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله اذا لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا أمكن تعاقبهما يستحيل تواردهما على سبيل البدل لكن الاستحالة حينئذ لاستحالة التالي كما يدل عليه قوله اذ لو أمكن الخ

(قوله وامتنع حينئذ وجود الأخرى) امتناعا بالغير يدل عليه التقييد بقوله حينئذ

(قوله اذ لو أمكن الخ) تعليل لقوله وامتنع الخ لا لقوله اذا لم يمكن تعاقبهما على ماوهم

(قوله ووجد بايجاد الثانية) بذلك الوجود ليكون التوارد على معلول شخصى

(قوله لزم اعادة المعدوم) والكلام فى التوارد لافي الاعادة فلا يرد ماوهم من أن هذا انما يتم اذا لم يجوز اعادة المعدوم وانما لزم الاعادة لانه لايجوز أن يكون وجود الثانية في آن عدم الاولى لانه يلزم وجود المعلول وعدمه معا اذ المفروض انعدامه في آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية فى الآن الثانى فيكون اعادة للمعدوم وبهذا اندفع ماقيل انه يجوز أن يوجد العلة الثانية فى آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثانى مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب التصور ولابد لابطاله من دليل آخر يثبت أن المعلول الشخصى اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر يزول شخصه ويصير شخصاً آخر فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص

(قوله وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده) لا أمراً زائداً على وجوده اعتباريا أو حقيقياً ليكون علة مستقلة في افادة ماأفاده الاولى

وقيل لان احداهما اذا أوجدت المعلول واستحال حينئذ وجود الأخرى صح توقف المعلول عليه وأما اطلاقها على الأخرى حينئذ فبمعنى انها علة تامة على تقدير ان تكون هي الموجدة للمعلول وفيه انه يشعر ان يثبت التوقف بعد الايجاد وبما حققناه اندفع مايقال وجود المعلول الشخصى اما أن يتوقف على احداهما لابعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد فى العلة وأما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا تكون الاخرى علة

(قوله فان عدم المعلول بعدم الاولى) أورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية فى آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية

ولا يمكن أن يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احداهما استحال وجود الاخرى بعدها وان أمكن أن توجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل محال مطلقا لانه اذا كانت احداهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان أصلى الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه أن المعلول ههنا أعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة

(قوله تفيد بقاء الوجود الخ) سواء قلنا انه زائد على الوجود أو هو الوجود في الزمان الثاني

(قوله أن لا تكون علة مستقلة) لاحتياجها في افادة البقاء الى أصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي أوردها الناظرون ان تأملت حق التأمل فلا نطول الكتاب بايرادها وردها

(قوله وان أمكن أن يوجد الخ) فالتوارد انما هو في اعتبار العقل فقط

(قوله حركة الشمس) أي بحسب الرؤية فانها في الحقيقة لحاملها

(قوله مغايرة للواقعة الخ) لان احديهما قائمة بالخارج والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي الحامل الموافق والتدوير ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة حتى يتوارد الاصلان عليها

فلا يلزم ايجاد المعدوم لان ماهية المعلول لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور ولا بد لابطاله من دليل اذ ثبت ان المعلول الشخصي اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر تزول شخصيته ويصير شخصاً آخر فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص ولك ان تقول بعبارة أخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني أو الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودى العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقياً وذلك لا ينافي استقلال العلة كما لا ينافي صورة التوارد ايجاد احدي العلتين بالفعل للمعلول استقلالا والاخرى المعدومة بمعني انها لو كانت هي الموجودة بدل العلة لكفى العلة الاولى في وجود المعلول على انهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول بعد الفاعل وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذى ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لا يهمنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية بأى وجه كان وأيضاً امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو المبني لتمام الدليل

(قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين) ضرورة ان التغاير بين الحركتين ليس

لعدم المعلول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دوراً * الوجه (الثاني اما أن يكون لكل واحد منهما أثر) أي تأثير (فكل) أي كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لإن المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض (أو لأحدهما) فقط أثر (فهي العلة) دون الاخرى (أولا) أثر (لشئ منهما فلا شئ منهما بعلة) وكلاهما أيضاً خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغني بتأثير كل واحدة عن تأثير

(قوله أي تأثيره) فسر الأثر بالتأثير لانه اذا فرض العلتين على الواحد الشخصي الذي هو الأثر كان الأثر لكل منهما قطعاً فلا معنى للترديد بان يكون لكل منهما أثر اولا يكون

(قوله وليس يلزم منه الخ) لانه انما يلزم اذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص

(قوله فيستغني الخ) أي اذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغني الخ

(قوله هذا رجوع الى الوجه الاول) لان الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الاخرى ليس محالا لان تأثير الاخري فرع احتياجه اليها اذ لاتأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا وهو كاف في اثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للترديد المذكور لغوا فاندفع ماتوهم من أن كون دليل مقدمة من دليل آخر لايقتضي أن يكون الثاني رجوعا الى الاول

بمجرد ان المعلول الواقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتى ينافي ماجوزه سابقاً من توارد العلتين على معلول شخصي على سبيل البدل ابتداء وانه ظاهر البطلان كيف ولو صح لصير اليه من أول الامر في اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعي أيضاً بناء على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذا لم يعتبر حركة الاوج وباصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس

(قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين في بادي النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان أريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنياً عن الاخرى وباعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان أريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم فيحتاج الي ان يقال المراد هو الاول ويلزم مما ذكرته حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغناء

الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) أى تعليل الواحد الشخصى بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة لجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال مايجذبه الآخر على السوية فى القوة والسرعة) وحينئذ لايجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لاجزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور فى ذلك (وأما المثلان فهما واحد بالنوع

(قوله لجوهر فرد) اذ لوكان جسما مركبا من جوهرين لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما على التوزيع

(قوله على السوية في القوة والسرعة الخ) اذ لو اختلفا في القوة والسرعة كانت الحركة معللة بالقوي والسريع للاولوية

(قوله لامتناع اجتماع المثلين) أي الحركتين المتماثلتين كما مر نقلا عن بعض المعتزلة

[قوله مستندة الي مجموعهما) وان كان كل واحد منهما كافيا في حصولها بشرط الانفراد وهذا منشأ توهم التوارد

وهو محال فقد رجع هذا الوجه الي الوجه الاول

(قوله لامتناع اجتماع المثلين) قد مر ان شرذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين فالبعض المستدل هو تلك الشرذمة

(قوله ولغيرهم ان يجيبوا الخ) قيل هذا الجواب في غاية السقوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع اجتماع العلتين المستقلتين بينا غنيا عن الاحتجاج عليه بما ذكر من الوجهين فتأمل

(قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام ان المراد استقلال كل منهما حين انفراده بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد احدهما بعد ما اجتمعا وان يتبادلا في الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل ودعوى تبدل الحركة الشخصية ينافي ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك بمحرك اذا قعد بمحركه محرك آخر بعده وقبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك أيضا بان اثريهما متغايران وان ذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية وفيه ماستعرفه

فيجوز تعليله) أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى أن فرداً منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مماثلا للاول يكون معللا بعلة أخرى مستقلة أيضاً لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها (ثم انه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده أو منضما الى غيره وعلى التقديرين لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التي

[قوله أي تعليل الواحد بالنوع] لايخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد بالنوع يستلزم خلو الجملة الواقعة خبرا عن العائد الى المبتدأ وان يكون ذكر المثلين مستدركا اذ يكفي ان يقال واما الواحد بالنوع فيجوز تعليله الخ وايضاً الواحد بالنوع هو الافراد المتفقة الحقيقة والطبيعة واحد نوعي كما صرح به في بيان أقسام الوحدة وحمله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير مع كونه راجعاً الى المثلين وهو تأويلهما بالواحد بالنوع يأبى عنه قوله على معنى ان فردا منه الخ فانه صريح في ان المعلل هو الطبيعة باعتبار الافراد لا بحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج اليه اذا كان المعلل هو الطبيعة النوعية وأما اذا كان المعلل المثلان فلا حاجة الى ذلك بل يصير مستدركا

(قوله بمستقلتين) أي مختلفتين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعلولين لايستدعي تماثل عليتهما

(قوله الا ان عارضيهما متماثلان) لاتحادهما في ماهية المخالفة وتعددهما باعتبار التشخصين الحاصلين من المعروضين

(قوله اما وحده) أن قلنا ان المخالفة من لوازم الماهية أو منضما الى غيره ان قلنا انها من لوازم الوجود الخارجي بناء على اشتراط الوجود في المتخالفين

(قوله انما يصح عند من يقول الخ) اذا الكلام في تعليل المثلين باعتبار وجودهما في نفسه لا باعتبار

(قوله أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين) قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين بالنوع اذ هو المتنازع فيه وأما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان دليل النافين ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقاً سواء كانتا مختلفتين بالنوع أو متفقتين وهو الذي أشار اليه المصنف بقوله فان قيل الخ فلذا اكتفى المصنف في عنوان البحث بمستقلتين مطلقاً وانما أورد في مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الاولى

(قوله لا على معنى ان الطبيعة الخ) مبادرة الى تحقيق الحق وان كان المناسب لايراد قوله فان قيل الماهية النوعية الخ ان يحمل الكلام ههنا على هذا الوجه الذى نفاه حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الصواب

(قوله لكن هذا المثال انما يصح الخ) قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع

هي من الاضافات (أمر ثبوتي) موجود فى الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه (وأيضاً فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد علت المماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها أو مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الي افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال

وجودهما الرابطي أعني اتصاف المحل بهما كما نبه عليه بقوله اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كيف وتعليلهما من حيث الاتصاف بعلتين مختلفتين مما لاشبهة فيه اذ للمحل مدخل في الاتصاف وهو قد يكون مختلفاً فيهما بخلاف وجودهما في نفسه فانه لامدخل للمحل فيه بل في تشخصهما

(قوله وأما التمثيل بان طبيعة الخ) رد لما في المباحث المشرقية وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف لا أقول بذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها فان الجنس انما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به

(قوله وانما لم يمثلوا الخ) تعريض بشارح المقاصد

(قوله فان العلة الخ) يعني سواء نظر الى الطبيعتين أو الى الافراد والمتحقق ههنا تعليل واحد بواحد لاتعليل واحد بمتعدد

[قوله كان كل من العلة والمعلول متعدداً) أي كان كل منهما متعدداً بالشخص مع اتحاد افراد كل

واحد تدفع بان المراد بالنوع ماهو أعم من الحقيقي وأنت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفتين وان قوله أيضاً فالحرارة الخ فى حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ماذكره

(قوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به

(قوله وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا) قيل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلول متعددا ان الكلام كان في وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه فى كل من العلة والمعلول ونقل كلام الملخص ليرتبط به قوله فان قيل الخ لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان متبادرا الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول أيضاً الا ان تعدد اللازم مما ذكر تعدد شخص فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعي كما يدل

في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها أو للوازمها (الحاجة الى احديهما علل الامران) أي الفردان المتماثلان منها (بها) أي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضي ذات الشئ أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استغنت عنهما) أي عن كل واحدة من العلتين (فلا تعلل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه (قلنا هي) أي تلك الماهية (تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) أي نختار ان الماهية لاتحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لابعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضي ان تكون علة

منهما في الحقيقة وليس المقصود ههنا جواز تعليل الافراد المتماثلة من المعلول الواحد بالنوع بالافراد المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع بل جواز تعليل الافراد المتماثلة بعلل مختلفة وقوله قال في الملخص تأييد له فاندفع ماتوهم من ان كون المعلول النوعي مستنداً الى علتين انما يتصور بأن يكون كل فرد منه مستنداً الى علة وهو المراد من استناد المعلول النوعي الي علتين فقوله وان اعتبر افرادها كان كل الخ محل نظر

(قوله فان قيل الماهية الخ) ورود هذا الاعتراض بالنظر الى المتن وأما على مابينه الشارح قدس سره بقوله لا على معنى ان الطبيعة النوعية الخ فلا ورود له اذ لاوجود للطبيعة فلا يتصف بشئ من الحاجة والاستغناء ومن هذا علم ان الاعتراض مبنى على وجود الطبائع في الخارج كما هو مذهب الاوائل

(قوله لامتناع الخ) اذ التعليل فرع الاحتياج

(قوله قلنا هي) أي تلك الماهية الخ لو قرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية لكونها أمراً مبهماً تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين أى تعيين الماهية وجعلها متعينة أى شخصاً ناشئ من جانب العلة لان وجودها على النحو الخاص انما هو لخصوصية في ذات العلة تعين ذلك النحو من بين سائر الانحاء فتكون الماهية من حيث هي معللة بعلة ما ومن حيث انها متعينة معللة بعلة متعينة فلا يلزم شئ من المحذورين

عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره أولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة أو معلول على مايتبادر من كلامه لايخلو عن بعد كما سيشير اليه

(قوله والا استغنت عنهما) اذ لا مجال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كما لايخفى

لتلك الماهية وتلك المعينة أيضاً تقتضى أن تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب فيه (التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة مالا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لالاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ماهو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين) المستقلتين (الى كل منهما)أى الى شيء منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم أحدهما) أي الى علة ما (الذي لاينافى الاجتماع) وتلخيص النظر أنه لما

لم يرد اعتراض المصنف لان مبناه على أن المراد من التعيين فى قوله والتعيين من جانب العلة تعليلها بالمعينة كما صرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام في المباحث صريحة فى هذا المعنى حيث قال فان المعلول يحتاج الى علة ما ثم إن استناده الى تلك المعينة بعينها ليس لامر عائد الى المعلول بل لان ذات العلة الماهى هى مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانبها ولعل فى قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ماقلناه

(قوله تكون معللة بهما) والتعليل بهما لايقتضي الاحتياج اليهما بخصوصهما ولا يلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج

(قوله الى ماهو علة له حقيقة) وهى المعينة فانها المعطية لوجودها لا المطلقة

(قوله الى شيء منهما) أى ليس المراد رفع الايجاب الكلى كما هو المتبادر بل السلب الكلى وهو ظاهر

[قوله فهي مع استغنائها الخ] فيه رد على شارح المقاصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذي نقل عن الامام والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الي ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض ووجه الرد ان الذى ذكره الامام فى الجواب نفى احتياج الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل من العلتين لانفى استغنائها بالذات عنها وهو الظاهر

(قوله وتلخيص النظر الخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبي فى شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقراً الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الي علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب ههنا ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ماتقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياج المعلول الي كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارداً لم يلزم محذور اذ المتعين للعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموجود حينئذ دون التى لم توجد بعد أو وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنياً عن خصوصية كل من العلتين لم يحتمل تعيين كل من العلتين لاحتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول

جازان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز أن يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتي يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لاينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعن مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلةوقدخبط فى تقرير هذا المقام أقوام فلا تتبع أهواءهم بعد ماجاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه أشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى

[قوله ثم الصواب الخ] أى بعد بطلان جواب الامام الصواب هذا بناء على عدم وجود الطبائع في الخارج على زعم المتأخرين وقد عرفت تقرير الجواب بحيث لايرد عليه اعتراض المصنف على ماهو مختار الاوائل من وجود الطبائع

(قوله فاذا احتاج الخ) اشارة الى ماذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد النوعي يجوز تعليله بعلل مختلفة مآله ان تماثل المعلولات لايستدعي تماثل العلل

ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لايكون المعلول محتاجا ولا مستغنياً بحسب الذات أى لا يكون الذات منشأ لشئ منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فحينئذ جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام ذكره الكاتبي فى شرح الملخص لكن التحقيق أن الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغني عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في نفسه أو امكان الوجود بدون الغير لايكون بحسب الغير بل يكون ذاتياً بخلاف الوجود والعدم وعليه يبتنى كلامهم في مواضع من جملتها ماذكره المتكلمون فى اثبات أن الواجب تعالى لايحل في شئ وقد أورده المصنف فى المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة فى اثبات الهيولى للافلاك بعد اثباتها فى عالم العناصر وأما اعتراض الشارح فى هذا المقصد الذى نحن فيه بجواز ان يكون منشأ عدم الاحتياج علية الاخري وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرنه فعلى سبيل التنزل فتأمل

(قوله فلا يتم الدليل المعول عليه) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال والجواب انمفهوم احدهما وان لم ينف الاجتماع لكن لايستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصياً لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغني عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعياً لان الواقع لكل منهما فى معرض

علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج فى المتماثلين هو بتيهما المتخالفتين ﴿ المقصد الثالث ﴾ يجوز عندنا) يعني الاشاعرة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تحصي (مستندة بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنعه) أى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الا بتعدد آلة) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها (أو) بتعدد (شرط أو قابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب

(قوله يعني الاشاعرة) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقرينة ونحن نقول الخ وانما خص المصنف هذا الحكم بهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفته

(قوله بسيط) أى لا تركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه أولا خلافا للحكماء فانهم لا يجوزون استناد الآثار المتعددة اليه اذا لم يتعدد جهات هكذا ينبغي تحرير محل النزاع فانه قد تحير فيه بعض الناظرين

(قوله بلا واسطة) قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء أيضاً

(قوله الا بتعدد آلة) أي الا بتعدد كتعدد آلة أو شرط أو قابل فلا يرد أن الحصر غير صحيح لان جهة التعدد غير منحصرة في هذه الامور لجواز أن يكون صفة حقيقية أو اعتبارية ولان تعدد أحد هذه الامور غير لازم بل واحد منها يكفي في صدور أثرين بأن يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته وصدور آخر من حيث أحد هذه الامور

الاستغناء ووجه الرد ان المحذور الذي الزمه المصنف على الامام عدم تمامية الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة لا لزوم جوازه حتى يرد اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فتأمل

(قوله يجوز عندنا يعني الاشاعرة) وجه التفسير بالاشاعرة مع ان المعتزلة أيضاً قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة أيضاً قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يثبت على أصل المعتزلة لانهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل عديدة ولهذا لا يفردون بالذكر ويدرجون في عداد الاشاعرة في أكثر المواضع وأما وجه تخصيص المصنف الاشاعرة بالذكر فللاهتمام

(قوله او قابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل لما جوزوا ذلك فلم لا يسندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل أعني الماهيات الممكنة وأجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فقبل وجود الاذهان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه بحث لتحقق التميز والتكثر في علم الفاعل فلم لا يكفي هذا القدر فتأمل

الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول (فلا) يجوز أن يستند اليه الا أثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك أن الاشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا

(قوله كالمبدأ الاول) أي بالنظر الى معلوله الاول اذ لا يتصور في تلك المرتبة تعدد من حيث الاضافات والسلوب أيضاً لانها انما تعرض الي الغير ولا غير في تلك المرتبة لا ذهناً ولا خارجا كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي حكمة العين

(قوله ولا يلتبس الخ) يعني أن ماقاله الحكماء لا يضر الاشاعرة وانما أنكروه قطعاً لاصل مابنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى وأما ماقيل من أن ذاته تعالي بالنظر الى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعني فيندرج في هذه القاعدة فقد عرفت أن صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم فلا يقولون بصدورها عنه بل هي مقتضيات الذات في مرتبة وجوده

(قوله ولا الاعتبارية) واعلم ان المنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقي عند الفلاسفة أيضاً لان المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك

(قوله فلا يجوز ان يستند اليه الا أثر واحد) قيل صدور الأثر عن الواجب يستلزم تعدد الأثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن أيضاً لان المجموع ممكن أيضاً فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكناً آخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجباً والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر أولا فيتحد الأثر في المآل

[قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما أثبتوا له تعالي صفات حقيقية] قيل يعني لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم حينئذ استناد جميع الممكنات اليه تعالي لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعي ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلومات والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والتي تفرد به الاشعرى صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يسندون المعلومات المتكثرة كثرة لا تحصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالي ليس بواحد حقيقي بهذا المعنى عندهم وأما صدور الموجودات بأسرها عنه تعالى حينئذ فباعتبار تعلقات ارادته الثاني انما ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالي واحد حقيقي بالنسبة الي ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة أو تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو

واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الحقيقي إن كان موجبا لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقا وان كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذاً في كون المبدأ موجبا أو مختاراً الا فى هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار اذا تعددت ارادته أو تعلقها لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة فان فرض أن لا يكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه أيضاً (لنا) فى اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) فى الحيز المطلق (والقبول للاعراض) أيضا (فهما) أي التحيز وقبول الاعراض (أثران لبسيط)

(قوله فان فرض أن لا يكون الخ) بأن فرض أن ارادته نفس ذاته وكذا ما يتوقف عليه وان لا تعلق لها

(قوله لنا في اثبات الجواز) أى مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى ابتداء اذ بعد ثبوت هذا القول لا حاجة لنا الى اثبات ذلك الجواز فلا يرد أن هذا الاستدلال لا يكاد يصح اما الزامياً فلما ذكره الشارح قدس سره ولما تحقيقياً فلعدم قولهم بالعلية فيما سوى ذاته تعالى الحدوث فى غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم أيضاً ان كان موجباً لم يجز ان يصدر عنه مافوق أثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب والحق ان مراد الشارح بقوله ولا يلتبس عليك الاعتراض على المصنف لان المفهوم من كلامه ان الواجب تعالى مندرج فى موضوع القضية الكلية اعنى قولهم الواحد لا يصدر عنه غير الواحد مع انه ليس كذلك عند الاشاعرة وانه يمكن دفعه بالبحث الثانى فتأمل

(قوله وقد يتوهم الخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لان العلية ههنا على تقدير التسليم بالايجاب لا بالاختيار قطعاً فتأمل

[قوله لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة الخ) قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية فى هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الايجاب أو الاختيار اذ بعد صدور الاثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعاً لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان واحدا حقيقياً قبل الايجاب لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقياً قبل الاختيار فيجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه فليتأمل

[قوله لنا فى اثبات الجواز الجوهرية الخ] قيل عليه لما كانت الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقى فلا وجه فى اثبات المدعى بمجرد البناء على الالزام

واحد حقيقي (لا يقال أحدهما) وهو قبول الاعراض أثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو التحيز (أثر له باعتبار الحيز) الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام في قابليته لهما وهو) أي كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعللة بها (والحق أنه لا يتم) هذا الاستدلال (الا ببيان بساطة العلة) التي هي الجوهرية ولا يمكن أخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) أي القابليتين اللتين هما

(قوله بل الكلام في قابليته لهما) فيه انه على هذا التقدير يكون مصدراً لأثر واحد وهو القابلية الا ان يثبت تخلف القابليتين بالماهية

(قوله من عوارض ذاته الخ) من غير توسط الحال والحيز وان كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعلقهما

(قوله أخذه الزامياً) بناء على قولهم أن الجوهر جنس عال فيكون بسيطاً

(قوله للجوهر الفرد) حتى يقال انه بسيط صدر عنه أثران

(قوله الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية) مع انها ليست بسيطة فان لها وجوداوماهية وامكانا وجنساً وفصلا وغير ذلك فان قلت هي بجميع مافيها ولها شيء واحد مستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوي هذا والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند أحد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الاخري وههنا ليس كذلك قلت لا نسلم انه ليس كذلك فان الوجود أشرف من الامكان وقبول الاعراض لكون متبوعه أشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب

(قوله لان الجوهر عندهم خمسة أقسام) أشياي خمسه كه جوهر عبارت است * عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورة أست *

(قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيل ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له أجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان تكون مبادي آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا مبدأ للمشي وباعتبار كونه انسانا مبدأ للتعجب وان فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية

الأثران (وجوديين) قيل ويمكن أخذه الزميا لأنهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة أوجه الاول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدر ا(ا) و(ب) مثلا (لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب)) لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) أي في الواحد الحقيقي (هما) أي هذان المفهومان (أو) دخل فيه (أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقي (مصدراً لمصدريتهما) أي لمصدريتي (ا) و (ب) كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا (ا) و(ب) والمقدر خلافه (و) حينئذ (عاد الكلام

(قوله قيل يمكن الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات

(قوله وهو مشكل) أي بيان الامور الثلاثة

(قوله لكان مصدرية الخ) أي بالمعنى الاضافي كما هو المتبادر الى الذهن أو المترتب على كونه مصدراً (ا) وليتجه الجواب المذكور في المتن ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله فان قيل الخ فالترديد في دخولهما وخروجهما لمجرد الاستظهار والا فالخروج متعين في هذا المعنى فما قيل انه على تقدير مغايرة المصدريتين يلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف فالاستدلال المذكور مبني على التنزل ليس بشيء

(قوله أي هذان المفهومان) أشار الى أن المصنف تسامح فاجرى حكم الاشارة على الضمير حيث أبرزه والا فالواجب فان دخلا والى أن تذكير أحد بتأويل المصدرية بالمفهوم

(قوله والا لم يكن هو وحده) ضرورة انه اذا كان للغير مدخل في المصدرية (ا) و(ب) لابد أن يكون له مدخل في صدورهما وهو ظاهر لالان المصدرية مدخل فيه فيكون لما يستند اليه مدخل أيضاً

(قوله قيل ويمكن أخذه الزامياً) سمع منه رحمه الله انه اشارة الى الضعف لانهم لايقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات

[قوله لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع انه ان دخل فيه المصدريتان الخ

(قوله فان دخل فيه هما) في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع انفصال الضمير والاولى فان دخلا

(قوله لكان مصدرا لمصدريتهما) هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من النفي السابق فلابد ان يضم اليه مقدمات اخر كما ظهر من التقدير المبسوط

فيهما) أي في المصدريتين فنقول كونه مصدر الاحدى المصدريتين غير كونه مصدراً للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه أو احدهما لزم التركيب والا كان مصدرالهما أيضاً (ولزم التسلسل) في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية (ا) ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقي كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا أو دخل أحدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا أو خرج أحدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال * الوجه (الثاني انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) أي قطعا يقينيا لاشبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده (فلولا أنه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر) وتعدده (لايكون الا باختلاف المؤثر) وتعدده (لما كان الامر (كذلك) فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث أنه لوكان) الواحد الحقيقي (مصدرا لاثرين) كـ(ا) و (ب) مثلا (لكان مصدرا ا(ا) ولما ليس (ا) لان (ب) ليس (ا) ولكان أيضاً مصدرا ا(ب) ولما ليس (ب) (وأنه تناقض والجواب عن الاول المصدرية أمر اعتباري) أي نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لاوجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلا تكون

فانه انما يتم اذا كانت المصدرية متقدمة على صدورهما والاستدلال مبني على كونها اضافة متأخرة عنهما

(قوله بطريق ابسط) حيث تعرض فيه للعينية أيضا

(قوله والجواب الخ) وقد يجاب بانه لو تم هذا الوجه لزم أن لا يصدر عنه أثر واحد لان مصدريته ليس نفسه ولا جزءه لكونها نسبة خارجة عن الطرفين فيكون له مصدرية أخري ويتسلسل

(قوله غير محتاجة الى علة توجدها) وان كانت محتاجة الى علة للاتصاف بها وهو البسيط الحقيقي فكونها منتزعة من نفسه باعتبار استتباعها الاثر

(قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري الخ) اعترض عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقية لافرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعاً وأجيب بانه لاتسلسل اذ ليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة لها ممكناً خاصاً حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لايحتاج الى مصدرية أخرى وفيه ما أشرنا اليه في بحث زيادة وجود الواجب

الذات

الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسها (فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها في كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لاالامر الاضافي الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه

(قوله حتى تتسلسل المصدريات) أى يحصل سلسلتها

[قوله وان سلمنا تسلسلها] يعنى أن التسليم ليس راجعاً الى كون الذات مصدرا لها كما هو السابق الى الفهم لانه لايمكن حينئذ القول بانه تسلسل فى الامور الاعتبارية بل الى مايترتب عليه أعنى التسلسل المشار اليه بقوله حتى تتسلسل المصدريات أى ان سلمنا حصول سلسلة المصدريات بان ينتزع العقل من كل مصدرية مصدرية أخرى لنسبة بينها وبين البسيط الحقيقى فهذا التسلسل فى الامور الاعتبارية وهو غير ممتنع لانه ينقطع بحسب انقطاع اعتبار العقل

[قوله فان قيل] تحرير الدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور

[قوله خصوصية] ليس المراد الامر الاضافى فيرد عليه مايرد على المصدرية بل مالأجله يقتضي العلة وجود المعلول على نحو خاص لم يقل ولا شك انه موجود لانه العلة في الحقيقة كما في تقرير شارح التجريد لانه لاحاجة اليه اذ لزم أن لايكون الفاعل واحدا من جميع الجهات سواء كان موجوداً أولا على انه يرد عليه منع كونها فاعلة فى الحقيقة لانها مخصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص

[قوله فاذا فرض الخ] وبه اندفع الجواب الذي نقلنا من انه لوتم لامتنع صدور الأثر الواحد منه أيضاً

[قوله فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع) فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية أخرى ويتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لايشذ عنها شئ يحتاج الى مصدرية أخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعاً والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه آخر

(قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية) فان قلت لم لايجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضى ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة كما في الانواع المنحصرة كل منها فى شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لايقتضي الا علة ما كما سيأتى تحقيقه

أو واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور أو آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات اذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بدمن تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لايكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لايجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها

[قوله فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية] فيه ان اللازم مما سبق ان يكون للعلة خصوصية بمعنى أمر يقتضي وجود المعلول على النحو الخاص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح واما أن تكون تلك مختصة بكل معلول بمعنى أن لايكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله قلنا الخ وبما ذكرنا اندفع ماقاله المحقق الدواني من انه اذا اشتركت الخصوصية في الجميع ولم يتحقق مايختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي يمتاز بها عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة

(قوله اذ ليس هناك جهة أخرى الخ) سياق كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة أخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدراً لهذه الجهة أيضاً لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية أخرى ويتسلسل فليتأمل

(قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بانه اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التي لايكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا لافائدة فيه أصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لافي الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما كثر مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ماهو عليه في نفس الامر من أحواله بعد التنزل وتسليم كونه موجباً بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم كيف لاوله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة أيضاً

(قوله قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة الخ) ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع أحد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكن كل

لاتكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها الابعضها دون بعض ولئن سلم أنه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لايضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة بل له أرادة يتعدد تعلقها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيات أمور كثيرة ولايقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثانى أن الاستدلال) على تغاير طبيعتى الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فانالما رأينا نارا ولا برد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولاحر) معه كما كان مع النار (علمنا) بتخلف أثر كل منهما عن الآخر (أنهما مختلفان) اذ لو تساويا

(قوله ولئن سلم الخ) اعادة لما ذكره بقوله ولا يلتبس عليك الخ ولوقال فذلك لاينفعكم لان المبدأ الحقيقي متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لغوا من الكلام لكان جوابا آخر

(قوله بسلوب كثيرة) لم يتعرض للاضافات لانه يمكن المناقشة فيها بانه فرع تحقق الطرفين ولم يحقق معه شئ لاذهنا ولا خارجا وما قيل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى فى مرتبة لم يمكن حينئذ سلب ولا وجود والكلام فى انه تعالي فى هذه المرتبة لايصدر عنه أمران توهم محض لان هذا الاعتبار فرض للشئ بدون مايقتضيه ذاته تعالي وحينئذ لايصدر عنه شئ لامتناع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالي يلزمه فى نفس الامر سلوب مثل أن وجوده وتعينه ليس زائدا عليه وانه ليس بجوهر ولا عرض وان كان الحكم بلزومه موقوفا على التعقل فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزم المحال هو امتناع صدور أثر عنه فتدبر فانه مما خفي على اقوام

(قوله والجواب عن الثانى الخ) خلاصته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لايجوز أن يكون بالتخلف فالمناقشة فيه بان التخلف لايثبت بتغايرهما بالطبيعة لجواز أن يكون بسببين عارضين ويكون علة العارضين الامر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات أو يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي على أن تلك المناقشة مدفوعة كما فصل فى مبحث اثبات الصورة النوعية

الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واشتهر عنهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله

(قوله لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل فى ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب فى نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير وأما صحة العلم بالاتصاف اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لاعلى ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ماذكره فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا لم يعرض له سلب هذا الشئ عنه ولم يكن هذا السلب منشأ لايجاد شئ آخر لابد لنفيه من دليل

لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لانسلم ان صدور (ا) و) صدور (لا (ا) تناقض فان نقيض صدور (ا) هو لاصدور (ا) واما صدور لا (ا) أعنى صدور (ب) (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر (ا) ان كانت مصدرا لغير (ا) صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ (ا) لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لـ (ا) وغير مصدر لـ (ا) وهما متناقضان قلنا انما متناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممتنع كذا ذكره

(عبد الحكيم)

(قوله أعنى صدور (ب) أشار الى دفع مناقشة وهي أن صدور لا (ا) ليس الا عدم صدور (ا) اذ لاصدور للاعدام فيكون مناقضاً لصدور (ا) بان صدور لا (ا) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بانه لا (ا) وهو موجود

(قوله صدق أن هذه الجهة الخ) ليس المراد بالمصدرية ههنا الخصوصية السابقة على وجود المعلول كما في الاستدلال الاول حتى يرد عليه منع صدق أن هذه الجهة ليست مصدرا لـ (ا) لان المفروض صدور (ا) و(ب) من جهة واحدة فى المعنى الاضافى ولا شك انه اذا تعدد الصادر يكون صدور أحدهما غير صدور الآخر فيصدق أن صدور أحدهما ليس صدور الآخر لان سلب الغير عن الشئ ضرورى فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (ا) لفرض صدوره عنها وانها ليست مصدرا له لفرض صدور غير (ا) الذى هو مستلزم لسلب صدور (ا) فيلزم التناقض بخلاف ما اذا تعددت الجهة فانه يدفع التناقض فمعنى قوله لان الموجبة المعدولة الخ أن النسبة التقييدية التى اعتبر متعلقها بطريق العدول أعنى صدور لا (ا) استلزامه للنسبة السلبية التى اعتبر متعلقها بطريق التحصيل أعنى سلب صدور (ا) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة اذا كانت النسبة الايجابية المعدولة مستلزمة للنسبة السلبية المحصلة سواء كانتا خبريتين أو تقييديتين وعلى هذا التقرير يندفع ايراد الشارح قدس سره بانه سهو لان الخ نعم يرد عليه ان صدق سلب صدور (ا) على صدور (ب) لا يقتضى اتصاف الجهة بذلك السلب حتى يلزم التناقض فان السواد الذي في الجسم يصدق عليه انه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز مع امتناع اتصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركاكة ماقاله المحقق الدواني من أن صدور لا (ا) ليس صدور (ا) فهو لاصدور (ا) فما اتصف بصدور لا (ا) فقد اتصف بلا صدور (ا) فاذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور (ا) ومن حيثية أخرى بلا صدور (ا) من غير تناقض وأما اذا لم يكن الا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض وعند هذا ظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ

(قوله انما يتناقضان الخ) يعنى أن صدور (ا) وصدور (ب) وان اتحد زمانهما لكون الجهة علة تامة

بعضهم وهو سهو لان قولنا هـذه الجهة مصدر لـ(ا) وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير (ا) ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هى نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي أيضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول ثم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ(ا) موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير (ا) بين لا سترة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه (ب) الذى هو غير (ا) من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه (ا) من تلك الجهة فيصدق حينئذ أنه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة وأنه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانسلم أنه اذا صدر عنه (ب) صدق أنه لم يصدر عنه (ا) بل اللازم أنه صدر عنه ماليس (ا) وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لانهما مطلقتان وان قيدت أحديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف أعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان

﴿ المقصد الرابع ﴾ قال الحكماء البسيط) الحقيقى لا تعدد فيه أصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وفاعلا) أي لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا

لها لكن اتصاف صدور (ب) بسلب صدور (ا) ليس اتصافاً حقيقياً حتى يلزم اتحاد زمان صدور (ا) وسلبه بل هو اتصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه فلا يلزم اتصاف الجهة بالنقيضين في زمان واحد فاندفع ماقيل ان اتحاد الزمان ههنا ضروري بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما

(قوله قال الكاتبي الخ) حاصل كلامه بعينه ماقررناه سابقاً فى تحرير السؤال الا ان الشارح لما حمل كلام السائل على الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة على معناهما المتبادر جعله وجهاً آخر مغايراً له

(قوله وان قيدت إحديهما الخ) أجيب بأن صدق المطلقتين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما والزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما وقد عرفت اندفاعه بمنع اتحاد الزمان

(قوله لا تعدد فيه أصلا) لا من حيث الذات ولا من حيث الصفات والاعتبارات

(قوله أى لا يكون الخ) أي ليس المراد عدم كونه فاعلا وقابلا مطلقاً كما يفيده ظاهر المتن بل بالنسبة الى شئ واحد من جهة واحدة وأما بالنسبة الى شيئين أو الى شئ واحد من جهتين فجائز لانه على

(قوله وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة) فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض سرمدي فاذا صدر عنه (ا) يجب ان يقيد بالدوام فكيف يقال ان القضيتين المذكورتين مطلقتان

الى ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران وقد تبين لك بطلانه قلنا (وقد عرفت) أيضاً (جوابه) مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وأيضاً فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعترض على هذا بأن القابل اذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا أخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذاً بينهما في الوجوب والامكان واجيب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا

كلا التقديرين يجوز تقدم كونه مصدرا للقبول أو الفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيقي مصدراً لأثرين بخلاف مانحن فيه ومن هذا ظهر أن ماقيل انه لو تم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلا لامر وفاعلا لآخر بل ينفي القبولين أيضاً مع أن مذهبهم بخلافه وهم

(قوله حيث ذهبوا الخ) فانه في مرتبة الذات ليس بشيء من الصفات والاعتبارات فالواجب تعالى في تلك المرتبة واحد حقيقي فما قيل أن هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم

(قوله وهي صادرة عنه الخ) وان لم يقولوا به صريحاً بناء على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة الايجاد والصدور منه تعالى بعد اتصافه بها وقد مر تفصيله

(قوله ليسا من الموجودات الخارجيـــة) بل من الاضافات التي ينتزعهما العقل من الواحد الحقيقي بالنظر الى استقلاله بلا اتصاف بشيء

(قوله في بعض الصور) بأن يكون الفاعل موجباً للبسيط من غير شرط ورفع مانع

(قوله من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة لرد جواب المصنف الذي سيذكره

(قوله خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الخ) هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضي

(قوله فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد فاعلا لشيء وقابلا لآخر بل ينفي القبولين أيضاً مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولي ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شيء لابالنسبة الى شيئين

[قوله واجيب بان الفاعل وحده الخ] فيه بحث لانه ان أراد ان المقبول اذا كان مما يجب ان يكون

يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء) البسيط الى شيء آخر (نسبتان

(قوله اذلابد من الفاعل) أي من حيثية كونه فاعلا فلا يرد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما يتم لو لم يكن القابل فاعلا

(قوله لزم امكان الوجوب) أى امكان وجوب المعلول من الواحد الحقيقي لكونه فاعلا وامتناع وجوبه منه لكونه قابلا من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع النقيضين أعني الامكان الذاتي للوجوب بالغير والامتناع الذاتي له من جهة واحدة فتدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين

له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لابد له من القابل وان أراد ان المقبول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لايلزم من هذا تناف في محل النزاع اذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لأن التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لايكون قابلا وفاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل ولا يدل على ان الشيء الواحد لايكون متصفا بهذين المفهومين على ماهو المدعي فتأمل هذا وقد يدفع جواب الشارح أيضاً بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به أيضاً فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع في المقصد السادس على سقوط هذا الكلام بقي ههنا شيء وهو ان القول بعدم استقلال القابل ينافي ماذكره في المقصد الثاني من قوله ثم انه يعلل كل من المتخالفين بمحله أما وحده أو متضماً الى غيره الخ فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يفد فائدة يعتد بها فتأمل جوابه

(قوله والجواب انه لايمتنع ان يكون للشيء البسيط) قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شيء واجباً لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين أو من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعاً والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وأقول تصحيح الجواب مبني على ان يراد

مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين مختلفتين فتجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة (ومنهم من أجاب) عن الوجه الثاني (بأن نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (وأورد عليه أنه) أي انتساب القابل الى المقبول (بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (اذ نقول نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك) أو نقول بعبارة أخرى نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة

(قوله من جهتين مختلفين) أي الفاعلية والقابلية فانهما وان كانا منشأين لامكان الوجوب وامتناعه قيد ان معتبران في عروض الامكان والامتناع للواحد ورده المحقق الدواني بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافي لازميهما فلابد من جهتين سابقتين عليهما فان اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات أعني اللازمين من جهة واحدة

(قوله ورد هذا الجواب الخ) فيه أن المفروض عدم اختلاف الجهة التي تقتضي الفاعلية والقابلية وتكون سابقة عليهما لا عدم اختلافهما اذ لا مجال لنفيه

(قوله نسبة الفاعل يتعين الخ) أي نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث انه فاعل تتعين أن تكون الوجوب لكونها مستقلة ونسبة القابل من حيث انه قابل لا تتعين أن تكون كذلك لاحتياجها الى الفاعل من حيث انه فاعل

بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول تكون احداهما مبدأ للفعل والاخرى مبدأ للقبول ولهذا رد الشارح بان الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ماذكره تكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ما ذكره الاستاذ فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشيء بحسب شرط او آلة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الي نفس الذات و بالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ماذكره الشارح وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام

(قوله لا بالامكان الخاص) فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه وشكل كل فلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء

[قوله واورد عليه الخ) فيه بحث لانه ان أراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله في الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم التنافي بهذا القدر

له (الا أن يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز أن يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني لغوا ﴿ المقصد الخامس ﴾ قال الحكماء القوة الجسمانية) أى الحالة فى الجسم (لا تفيد أثرا غير متناه لا في المدة) اى لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدداً (ولا فى الشدة) أى لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها (ولا فى العدة) أى لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير

(قوله من جهتين) أعني الفاعلية والقابلية

(قوله أى الحالة فى الجسم) لا المتعلقة بالجسم لان النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالاجسام

(قوله لا في المدة) لايخفى أن كلة لا هذه ليست لنفى الجنس ولا المشابهة بليس وهو ظاهر وليست عاطفة لاختصاصها بعطف مفرد على مفرد مثبت ولا زائدة لانها مخصوصة بتقدم واو العطف عليها أو بوقوعها بين المضاف والمضاف اليه وبالتقدم على القسم نص عليه في الرضي فالوجه أن يقدر الفعل بعدها أى لايفيد أثرا غير متناه فى المدة وتكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لكون الثانية مشتملة على تفصيل فانه الاولى ولا في قوله ولا فى الشدة ولا فى العدة زائدة لتأكيد معنى النفى يفيد أن المراد نفى كل منها لا نفى المجموع وكلمة في متعلقة بمتناه المقدر هكذا ينبغي أن يفهم ولو ترك كلمة لا الاولى لكان أظهر الا ان ذكره آكد

(قوله ان تفعل حركة الخ) خص الحركة بالذكر مع أن المناسب للسابق واللاحق أن يقول أن تفعل فعلا اشارة الى أن عدم التناهي فى الشدة مختص بالحركة وما يجرى مجراها من الزمانيات ويدل عليه البيان الآتي لان اللازم من عدم تناهي القوة فى الشدة وقوع الفعل منها في آن واستحالته انما هو فى الزمانيات قال الشيخ في الشفاء انا نعتبر فى هذا الباب أمثال الحركات المكانية التى توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن الا فى زمان اذ لايمكن قطع المسافة الا في آن والا لانقسم الآن بازاء انقسام المسافة وكذلك مايجرى مجرى الحركات المكانية مما لم يقع فيه سرعة وبطء لضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شئ يحتمل أن يقع فى الآن وان يقع فى زمان فليس كلامنا فيه

(قوله سواء كان زمانه الخ) فبين عدم التناهي فى المدة وعدم التناهي فى العدة عموم وخصوص من وجه

لزم ان يمتنع اجتماع شئ مع ماينافي قسميه منه كأن لايجوز ان يجتمع كون الشئ ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشياً يحتمل كونه اسود

(قوله اى لا تقوى ان تفعل حركة لاتكون حركة أخرى اسرع منها) هذا التفسير وكذا الدليل الذى اتيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية فى الشدة في

متناه وانما انحصر لاتناهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظراً الى آثارها فلابد أن يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب المدة واما زمانها وحينئذ اما أن يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما أن يعتبر

(قوله لاتناهي القوى) الظاهر لاتناهي القوة

(قوله بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهي بمعنى السلب فانه ليس مختصاً بالكم بل يتصف به المجردات أيضاً

(قوله أن يعتبر اما عدد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته

(قوله وأما زمانها) أي مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها

(قوله في الزيادة) بان يعتبر اتصال الزمان في نفسه

(قوله والكثرة بان يعتبر عروض العدد له بانقسامه الى الساعات والايام والشهور والاعوام

(قوله واما أن يعتبر لاتناهيه في النقصان الخ) يعني أن زمان الأثر وان كان متناهياً بحسب الزيادة لكنه بالانقسامات غير متناه لانتفاء الجزء فاذا اعتبر لاتناهيه بحسب الانتقاص فهو لاتناهيه بحسب الشدة وفيه بحث لان معنى اللاتناهي في الشدة كما مر أن تقوى على فعل حركة لايمكن أسرع منها وهذا انما يتصور اذا وقع الأثر في زمان في غاية القصر بل في آن على ماصرح به الشارح قدس سره في حواشي التجريد حيث قال فان وقع ذلك الفعل في زمان في غاية القصر بل في آن كانت القوة غير متناهية في الشدة والا كانت متناهية وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أشد فاذن تناهي الزمان في النقصان يوجب لاتناهي القوة في الشدة ولاتناهيه في النقصان يوجب تناهيها في الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة أخرى أشد منها والجواب أن المراد أن لاتناهيه في النقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا خرجت من القوة الى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام أصلا هو لاتناهي القوة بحسب الشدة وبما ذكرنا ظهر أن استدلال الشيخ في النجاة على نفي اللاتناهي في الشدة بانه ان لم يكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة وان أمكن الاشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة فاسد لانا لانسلم انه اذا لم يمكن أثر القوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة بل لانهاية في الشدة لما عرفت من أن المراد باللاتناهي في الشدة أن لايمكن أثر أشد منه وان

الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتجاج الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة انما هو في خصوصية الحركة

(قوله اما ان يعتبر لاتناهيه في النقصان الخ) حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعاً الى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية التجريد

لا تناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوي اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة فلا شك أن التي زمانها أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر فما تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع فمصدرها أشد وأقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في ان محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعني الزمان منقسماً أيضاً واعترض عليه بأنا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز أن يكون المفروض محالا

وصفه باللاتناهي باعتبار انه لا يمكن تحققه الا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخروجها عن القوة الى الفعل لأن الشدة لم تبلغ النهاية واعلم أن هذا البيان أعم مأخذا من المدعى لانه يفيد امتناع وجود حركة هي أسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمانية أو مجردة والتخصيص في المدعى بناء على انه المقصود بالبيان

(قوله واعترض عليه الخ) أجاب عنه بعض المحققين بان اللاتناهي في الشدة يقتضي أن لايجوز العقل ماهو أشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة لان الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي كان غير متناه تنافي اللاتناهي وفيه أن تجويز العقل الاشد منه تجويزا مطابقاً للواقع ممنوع والتجويز الفرضي لايجدي نفعاً

[قوله ظاهر البطلان] نقل عن الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان المصنف سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة محققة فلا يجري فيه وجه الابطال الذي ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لاعلى زعم المصنف فتأمل

(قوله لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة الخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي آنية ولا يوصف الجسم بها باعتبار فعله اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار انها لا حركة أسرع منها كما أشار اليه الشارح والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وأيضاً عدم التناهي فيها باعتبار ان الزمان يصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية الى ما انطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لا يصل

مستلزما لمحال آخر وأما اللا تناهي ابداً في المدة اوالعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيراً غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهي القوي الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) أي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما (بأن قوة النصف) أي نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف

(قوله فقد جوزه المتكلمون) أي غير الاشاعرة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن

(قوله غير متناه زمانا وعددا) بمعنى انه لايقف عند حد وهو المراد بقولهم القوة الجسمانية لاتقوى على أثر غير متناه في المدة والعدة لانه مقدمة لاثبات النفوس المجردة للافلاك لان نفوسها المنطبقة لاتقوى أن تفعل حركات لاتنقطع فما قيل ان اللازم من دوام النعيم والعذاب هو اللاتناهي بمعنى لايقف والكلام في الغير المتناهي الذي كان الواقع غير متناه سهو ثم اما تجويزهم ذلك مبني على عدم تجرد النفس الناطقة وانها هي الهيكل المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون المعذب والمنعم هو فاعل الحسنات والسيئات وان المراد بقوله تعالى * كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * تبديل التركيب والهيئة على مافي تفسير القاضي

(قوله في الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها والا فالدليل يجري في كل أثر غير متناه في المدة والعدة فلا يرد أن الدليل أخص من الدعوي

(قوله على انتفاء اللاتناهي) يعني أن الضمير المجرور راجع الى النفي المستفاد من قوله لايفيد والمراد بالانتفاء الامتناع

(قوله فيهما) أي في المدة والعدة

(قوله ان قوة النصف الخ) أى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على مايدل عليه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير

الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعني القطع وان كان امرا وهمياً لكنهم يجرون عليها أحكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود أعني الحركة بمعني التوسط كما سيأتي فلذلك اعتبر أثرا للقوة الجسمانية

(قوله وأما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون) الاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لايثبتون للقوي الجسمانية تأثيرا كما سيأتي في الجواب فكان المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تأثير القوة الجسمانية في المدة والعدة بناء على ان نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازا بحسب الترتب الظاهري أى على سبيل جري العادة فحاصل النزاع انا نجوز عدم تناهي الترتب

قوة الكل) في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوى) الجسم (الصغير) الذى هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (فى القبول) أي قبول الحركة (لانه) اى لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) أى ولتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) أي القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما أصلا والفاعلان للتحريك الطبيعى أعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً فيكون التفاوت بين أثريهما أيضا كذلك اذ لا تفاوت فى الأثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بأن (قوة الضعف) أى ضعف الجسم (فى) قبول التحريك (القسرى) نصف قوة (النصف) فى ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوى) بين الضعف والنصف (في الفاعل فرضا) بأن نفرض قاسراً واحداً حركهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذ المعاوق) للحركة القسرية (فى الضعف أعني القوة الطبيعية) المانعة عن قبول الحركة القسرية (أكثر) من المعاوق فى النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ فى الحركة

(قوله تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية فى جملته والا لكانت قوة البعض دون الكل

(قوله اذلاتفاوت في الأثر الخ) أي بالنظر الى نفس الجسمين وأما التفاوت باعتبار الامور الخارجة عنهما فلا يضر لانا نفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الامور فاندفع ماقيل ان الحركة فى الخلاء محال فلابد من ملأ يقع فيه الحركتان ولا شك أن ممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه أكثر من ممانعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المتحركين فيجوز أن تكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين وان كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملأ بأن يكون معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملأين في الرقة والغلظ

(قوله قوة النصف) أى نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه

(قوله بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت في الامور الخارجة عنهما وعلى أن ماهية الحركة لاتقتضي قدرا معيناً من الزمان على ماسيجئ فى بيان امتناع الخلاء فلا يرد شبهة أبى البركات ههنا

الظاهرى بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لايجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التأثير ولو بطريق الكسب والمباشرة أبعد

(قوله نصف قوة النصف) أى نصف الضعف لانصف الجسم كما يتبادر الى الوهم

القسرية من جهة الفاعل أصلا بل من جهة القابل فى قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كانت نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف أيضاً اذا تقرر هاتان المقدمتان الأولى فى الحركة الطبيعية والثانية فى الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) أي التحريك الطبيعى والقسرى (من مبدأ واحد) أى فحينئذ نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض أن هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لايجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر فى المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا فى الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة النصف فى الطبيعية وحركة الضعف فى القسرية (اما متناه والاكثر) الذى فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحداً (فتقع الزيادة عليه) أي زيادة الاكثر على الاقل (فى الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد أن

(عبدالحكيم)

(قوله كان نسبة القبول الخ) أى بالنسبة الى ذات الجسمين لانا فرضنا التساوى بينهما في الامور الخارجة عنهما

(قوله فحينئذ نقول الخ) أى حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل فى كل واحد منهما هكذا وخلاصة البرهان فى الحركة الطبيعية انه لوتحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كانت حركات البعض غيرمتناهيةوحركات الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركات الكل أيضاً لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة القوتين كنسبة الكل الى البعض ونسبتهما نسبة المتناهي الي المتناهى فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهى الى المتناهى وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف وقس على ذلك برهان القسرية

(قوله لما عرفت) من أن النسبة بين الأثرين كالنسبة بين القوتين والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين

ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) أي كون الأثل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبنى على عدة أمور كلها ممنوعة * الاول أن القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طبيعيا في جسم هو محلها أو قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة أصلا لم توصف باللا تناهي في التأثير أيضاً وهو المطلوب قلت معنى كلامهم أنها مؤثرة تأثيراً متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله أيضا موقوف على أن لها تأثيراً طبيعيا أو قسريا (الثاني أن النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين

(قوله أو قسريا في جسم آخر) هذا بناء على ماهو المشهور وأما في التحقيق فالمؤثر في القسرية قوة المقسور المسخرة للقاسر لا القاسر فانه كالمعد لتلك الحركة

(قوله لم توصف باللاتناهي في التأثير) فان صدق قولنا القوة الجسمانية لا تؤثر أثرا غير متناه اما بانتفاء التأثير أو بتحقق التأثير مع انتفاء اللاتناهي

(قوله معنى كلامهم الخ) يعنى أن النفي في قولهم متوجه الى القيد وهو اللاتناهي لا الى المقيد أعني التأثير

(قوله لهذا المطلوب الذي دليله الخ) هذا الوصف لادخل له في الجواب وانما ضمه لايضاح أن هذا الدليل مبنى على هذه المقدمة

(قوله وذلك غير مسلم عندنا) يعني الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء في اثبات القوى الطبيعية وتأثيرها حقيقة فهم لايذكرون هذا المنع ويقتصرون على مابعده من المنوع

(قوله قلت معنى كلامهم انها مؤثرة الخ) حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهي التأثير الظاهري والترتيب المحسوس الذى بين القوي الجسمانية والآثار وذلك لايثبت على تقدير انتفاء أصل التأثير

(قوله فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية) وذلك لفرط صغر المحل ثم ان هذا المنع في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لايلزم ان يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك ما اصلا هذا توجيه ماذكره وفيه بحث اذ لاحاجة لهم في اجراء البرهان الي اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغر بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم ساق الكلام الى الآخر على انه يكفي وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ظاهر ما ذكر من ان القوة تنقسم

انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة أصلا وان فرض أن له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم أن يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة مثلا اذا أقلوا حجرا فى مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لايقوى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل لا يقوي على تحريكه أصلا (الثالث أنها) أي قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو أيضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم فلا يكون

(قوله أن يكون جزء القوة الخ) فان جزء القوة لايلزم أن يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل فى الحقيقة

(قوله فان عشرة الخ) تنظير لاتمثيل والا فالواجب أن يقول ربما لايقوي على اقلال عشر ذلك الحجر

(قوله انها أى قوة النصف الخ) أى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور اذلولا ذلك لجاز أن تكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثار لاتتناهي فما قيل ان هذا المنع غير نافع اذ بمجرد القول بحلول قوة فى نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالة فى الكل أولا كاف للمستدل اذلاشك أن تلك القوة أقل من القوة الحالة في الكل والدليل ينتظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لايخفي اذ الاقلية غير لازمة من الحلول فى نصف الجسم ولو سلم فمجرد الاقلية غير كافية اذليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز أن يكون آثار الاقل متناهية وآثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض

بانقسام المحل مشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا فى القوة الطبيعية وأما في القوة القسرية فيقال يكفى قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الي اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف أيضاً غير متناه مع انه أزيد من تحريك الكل الذى هو الضعف ضرورة قلة المعاوق فيه من اتحاد القاسر فيقع الزيادة فى الجهة التى هو فيها غير متناهية لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر فى الشرح

(قوله فان عشرة مثلا اذا أقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق والافلقائل ان يقول كلامنا فى التحريك الطبيعى الذى لامعاوق فيه والواحد من العشرة فى الصورة المذكورة انما لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوقة التى لايقاومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين فى التحريك الطبيعى على نسبة المحلين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لاكله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل فى قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر فى التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر فى عشر تلك المسافة فتأمل بقى الكلام فى جواز وجود القوة بدون تأثير ما وان كان ضعيفاً

(قوله فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان

انقسامها

انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري فى قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى

(قوله وهذان الامران) أي الثاني والثالث

(قوله معتبران الخ) بخلاف برهان لاتناهي القوة القسرية فان الجسمين المتناسبين بالضعفية والنصفية موجودان والقوتان على التناسب المذكور متحققتان فيهما فلا حاجة في ذلك البرهان الى هذين الامرين اعلم أن الشيخ تمحل في الشفاء لدفع هذه المنوع فقال ثم لقائل أن يقول انه يجوز أن تكون هذه القوة الغير المتناهية انما توجد لجملة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم توجد من تلك القوة شئ للجزء فلم يقو الجزء على شئ مما يقوى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى فى الاجسام المركبة بعد المزاج ولا تكون موجودة لشئ من الاركان التى امتزجت عنها وكما أن المحركين للسفينة فان الواحد منهم لايحركها البتة فنقول ان الامر ليس كما قررتم فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع أجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية فى جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن فى حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية فى الكل وانما يحملها فى حال الانفراد اذ ليس يجب أن يكون فرضنا الجسم بعضاً يلجئنا الى أن نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وإبانته حتى يكون لقائل أن يقول ان البعض المبان لايحمل من القوة شيئاً بل يكفينا أن نعين بعضاً منه وهو بحاله فنتعرف حال مايصدر عن ذلك البعض عن القوة التى فيه وحدها التعرف المفروغ منه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكن أن يحرك كل السفينة فيمكن أن يحرك أصغر منه لا محالة ويلزم ماقلنا انتهي ولا يخفى مافيه لانا لانسلم كون القوة سارية في جملته قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع لجواز حلوله فى الكل من حيث هو دون شئ من أجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله واذا كانت سارية فى جملته كان لبعضها بعض القوة اذ لايلزم أن يكون بعض القوة قوة ولو سلم ذلك لايلزم أن تكون القوتان على تناسب الجسمين فالمنوع المذكورة واردة على هذا التقرير أيضاً أعنى اعتبار البعض متصلا بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور كتقديرات المهندسين فى عدم وجودها بالفعل لانا نمنع امكان هذه الامور في نفس الامر ومجرد الفرض لايجدي نفعاً

(قوله ولهذا قيل) قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات

(قوله على التشابه) أي التساوى بين أجزاء القوة وأجزاء الجسم اذ لولم يكن كذلك لجاز أن يكون قوة الجزء مثل قوة الكل

(قوله وكالنفوس المنطبعة) التى هى للاجرام بمنزلة خيالنا في كل الجرم لبساطتها

فرض فيما مر الا ان الظاهر انه يكفى فى الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها فى القلة بقدر متناه وان لم يكن بالنصفية بعينها

الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وأيضا أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) أي فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددي أو زماني وهو ممنوع فيما اذا

(قوله لكن التحريك الخ) أي لكن المدعى عام فيكون البرهان أخص مأخذا من المدعى . واعتذر عنه المحقق الطوسي بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة في هيولاها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده المحاكم بانه انما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية اما اذا كانت ارادية فلا فان ارادة الفلك لاتنقسم بانقسامه لجواز أن لايكون لجزئه ارادة أصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل أقول لما كان جرم الفلك بسيطامتشابهاً كله وجزؤه في الحقيقة كانت الصورة المنطبعة سارية في جميع الاجزاء وتكون أجزاء الصورة كلها متشابهة في الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة ارادة نسبتها الى ارادة الكل كنسبة جزء الجرم الى كله فتدبر

[قوله المقابل للتحريك القسري) وهو مايكون صادرا عن داخل في المتحرك سواء كان لشعور أولا واحترز به عن المقابل للارادي والقسري معاً أعني الصادر عن مبدأ لاشعور فيه داخل في المتحرك

(قوله مع أن أكثر تلك النفوس الخ) لكون تلك المحال أجساما آلية وانما قال أكثر لان بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة في أغصان بعض الاشجار بعد انفصالها عنها

(قوله وأيضاً أجسام الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله لامعاوقة فيه

(قوله فلا يصح الخ) لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف فيجوز أن يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كليهما غير متناهية

(قوله وهو ممنوع الخ) لجواز أن حركاتها أزلية فلا يكون لها مبدأ

(قوله المقابل للتحريك القسري) احتراز عن المقابل للتحريك الارادي اذ ليس الكلام فيه بخصوصه

(قوله مع ان اكثر تلك النفوس) وهي الحيوانية كذا سمع منه

(قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف) لان قوة الكل وان فرض ضعف النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف

كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين أو القسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح أن يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوي مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم

(قوله وقد يعد هذا المنع الخ) فان فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن تعتبر من نقطة واحدة من أوساط المسافة تماسها بالطرف الذي يليها من الجسم كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاصغر أصغر

(قوله وجود الحركتين الخ) خلاصته ان ليس الموجود منهما في كل زمان الا حركة واحدة وليس في الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعفية والنصفية في الخارج فلا يلزم تناهي مافرض غير متناه في الخارج ولا الزيادة على غير المتناهي فيه نعم يمكن للعقل أن يفرض وجود المجموعين لكن اللازم منه قبولهما للزيادة والنقصان والاتصاف بالضعفية والنصفية في اعتبار العقل ولا استحالة فيه لان اللازم تناهي غير المتناهي والزيادة على غير المتناهي بعد فرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز أن يستلزم المحال

(قوله كالاعداد التي لم توجد) فانها لا تتصف بالزيادة والنقصان في الخارج بل في اعتبار العقل

(قوله وهذا هو الذي عولوا الخ) أي هذا المنع هو الذي اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة لايمكن له دفعه بالقول بأن قبول الزيادة والنقصان لايتوقف على الوجود

(قوله وقد اعتذر لهم الخ) وقد اعتذر لهم المحقق الطوسي بان الفرق بين الصورتين بأن اللازم فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهي في جهة لاتناهيه وفي الحوادث عدم التناهي في جانب الماضي والزيادة

(قوله وقد يعد هذا المنع مكابرة) ولقائل ان يمنع هذا ويقول لم لايجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الآخر ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق أيضاً فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على أدوار فلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انهما غير متناهيين في الماضي عندهم

بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت فى حال القوة فلا بد فى بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد يوجدان) أى لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانهما على الوجه الذى

(عبد الحكيم)

عليها فى جانب المستقبل وهى فى هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يفيد لو استدل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تناهيها بحسب الزمان أما لو استدل على وجوب تناهيها عددا بأن جملتها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهي العددى فلا

(قوله بان المحكوم عليه) أي بالزيادة والنقصان

(قوله أزيد) لكون محلها أزيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل ان كون القوة قوية على شئ لا يتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه انما يكون من جهة الحركة وهى تتصف بها من جهة الزمان أو المسافة فلو فرض ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقى هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ لا مسافة ههنا قار الذات غير متناهية لتناهى الابعاد بل المسافة ههنا اما اوضاع غير متناهية غير مجتمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر انه لا نفع فى هذا الاعتذار لانه يلزم عليه ما هرب عنه

(قوله اذ ليس لمجموعها الخ) وليس ههنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات فاندفع ما قيل ان هذا الاعتذار يمكن اجراء مثله فى دليل المتكلمين على تناهي الحوادث

(قوله وليس يلزم هذا المحال من التفاوت الخ) اذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتصاف الحركات بهما لما عرفت من امتناع اتصافهما بهما

[قوله أى لا نسلم ان الحركتين الخ] يعنى ان هذا الاعتراض أيضاً منع الا أنه غير الاسلوب ههنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس الخ اشارة الى أن هذا المنع بعد تسليم ما قبله

تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر و) فلك (زحل) فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما يقوي عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان وقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) أي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند الى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوي الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوي

(قوله مع اختلاف في السرعة والبطء) أجاب عنه المحقق الطوسي بان الكلام في عدم التناهي في المدة والعدة ولا شك ان الزيادة على غير المتناهي عددا أو مدة اذا فرض اتحاد المبدأ لا يتصور الا في الطرف المقابل للمبدأ أو الاختلاف في السرعة والبطء اختلاف بحسب الشدة يجوز ان يكون في الخلال ولا كلام فيه

(قوله اي هذا الدليل الخ) اشارة الي أن قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبنى على عدة أمور الخ لا على ما قبله

(قوله فلا يترجح به الخ) وهذا على ما قالوا ان الرأى الكلي لا ينبعث عنه ارادة جزئية وما قيل انه يجوز ان يكون التعقل منحصرا في فرد معين فلا يحصل به الا هذا الفرد فانما يفيد لوقوع الجزئي في الخارج لا لتعقل الارادة به لانه فرع العلم به ولا علم فلا تعلق

(قوله مستندة الي قوي جسمانية) وهي قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية منقسمة بانقسام محالها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل الى آخر الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتناهي حركاتها فتدبر فانه زل فيه الاقدام

[قوله ثم انه أي هذا الدليل منقوض الخ] ان حمل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوي الجسمية الفلكية بحسب الادراكات أيضاً بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة ويكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مدعاكم كلي وهذا الدليل لايفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندكم

جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناهيها عندهم) فان الحركات الجزيئة الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض بأن مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة فى اجرامها والبرهان انما قام على أن القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة فى صدور تلك الآثار ورد بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة فى صدور آثار لا تتناهي جاز أيضاً كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالا أيضاً ﴿المقصد السادس﴾ الدور ممتنع وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها) وامتناعه اما بالضرورة

[قوله بوساطة نفوسها الجزئية] يعنى ان الجوهر المفارق يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جرمها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتنا الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنا فالنفوس الجزئية آلات لا مؤثرات فقوله لانها المباشرة الخ ممنوع عند القائلين بالنفوس المجردة للافلاك

(قوله أما بالضرورة) لانه يستلزم اجتماع المتقابلين أعنى العلية والمعلولية فى شئ واحد بالقياس الى شئ واحد من جهة واحدة

(قوله لا على انها لا تكون واسطة فى صدور تلك الآثار) فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة وانما يلزم لو وجد التفاوت بالنصفية في مبدأ التحريك نفسه وبهذا أمكن ان يمنع الملازمة التى ذكرها فى الرد الآتي كما لا يخفي واعلم ان هذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متأخرى الفلاسفة من اثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا

(قوله لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعاً هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتسمة فى النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة فى ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فالقول بان المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة هي النفوس المنطبعة غير ظاهر وانما يظهر على ماذكره الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل

كما ذهب اليه الامام الرازى واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان قيل) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول (معنى التقدم بالعلية) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ (وان أردت به) أي بتقدم العلة على معلوله (أمرا وراء ذلك) المذكور الذى هو العلية (فلا بد من تصويره) أولا (ثم تقريره) واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا (فانا من وراء المنع في المقامين) اذ لا يتصور هناك للتقدم معني سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوما سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) أن يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى (وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان أحدا لا يشك في أنه يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد) فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى

(قوله قولك) أى مقولك المعتبر تقديرها لاثبات الملازمة وان لم يكن مذكورا صريحا

(قوله فيمنع بطلانه) وأيضا فلا معنى لقوله بمرتبتين حينئذ ولم يقل بمنع الملازمة لاتحاد المقدم والتالى لانه يكفيها المغايرة الاعتبارية كما يقال لو كان زيد انسانا لكان حيوانا ناطقا

(قوله المذكور) يعني تذكير ذلك المشار به الى نفس العلية بتأويل المذكور

[قوله فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة] فضلا عن اللزوم فلا يصح الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الشيء علة لعلته كان متقدما على علته

(قوله فالجواب ان الخ) اختيار للشق الثاني

(قوله معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشيء علة لعلته لزم ترتب الشيء على نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بان يقال وجد زيد فوجد زيد والتالى باطل فكذا المقدم

[قوله لان العلة متقدمة على المعلول] المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة أيضا كما في بعض البسائط ام لا وأما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تتقدم على المعلول أصلا ثم لا يتعقل كون كل من مركبين علة تامة للآخر فلا حاجة الي نفيه

تصوره) ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضروري) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) أى فى ابطال الدور وذلك أن الامام الرازي بعد ما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى أن يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) أي الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) أي افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة) لا تتصور الا (بين الشيئين) فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال (والاقوي) فى الاستدلال على ابطاله هو (أن نسبة المفتقر اليه) وهو العلة (الى المفتقر) وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر

(قوله بعد ما اعترض) أى بما ذكره المصنف بقوله فان قيل الخ

(قوله أي الى ذلك الواحد) يعنى أن الضمير ليس راجعاً الي كل واحد لفساد المعنى بل الى الواحد لكن لابد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كأنه قيل واحد منهما مفتقر الي الآخر المفتقر اليه أي واحد كان منهما واعلم أن الافتقار أعم من العلية لانها افتقار في الوجود

(قوله لان العلة المعينة تستلزم الخ) أى قد تستلزم بأن تكون علة تامة ومساوية لها والمعلول المعين لايستلزمها أصلا فلو كان شيء واحد بالقياس الى آخر مفتقراً ومفتقر اليه لتحقق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ماقيل ان هذا البيان مختص بابطال بعض صور الدور أعني مالاينفك المعلول عن العلة والمدعي عام وكذا ماقيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا تنافى بينهما لان المراد بالوجوب والامكان ههنا الاستلزام وعدمه فتدبر

(قوله قال والاولى ان يقال الخ) ذكره بعد التنزل عن بديهة المدعي كما عرف العلم بعد التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه يمنعه السياق

(قوله والاقوى فى الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاستدلال انما ينفي كون كل من الشيئين علة مستلزمة للآخر والمدعي أعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما فى كون كل منهما فاعلا للآخر مع توقفه علي شرط أيضاً فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر الي المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص و نسبة المفتقر اليه الى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس ماسلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع انه غير تام في نفسه كما حققناه هناك

(قوله لان العلة المعينة تستلزم معلولا معيناً) قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول المخصوص يستدعى لامكانه علة تامة فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التى لايتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لايستدعى علة مخصوصة ومن ههنا زعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم

الى المفتقر اليه (بالامكان) لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) أعني الوجوب والامكان (متنافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا أقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع

(قوله بالامكان) أي الخاص

(قوله لان المعلول المعين لا يستلزم) أي أصلا لان احتياجه للإمكان وهو لا يستدعي علة معينة

(قوله يكفيه التغاير الاعتباري) فانه باعتبار كونه مفتقرا مغايرا لنفسه باعتبار كونه مفتقرا اليه ولیس هذان الاعتباران منشأين لعلية أحدهما للآخر حتى يرد انه لادور مع تغاير الجهة بل اعتباران حصلا بعد اعتبار العلية

(قوله لايقال الخ) يعني يرد على الاقوى مايرد على الاولى فلا يكون أقوى

(قوله لادور الخ) يعني أن مجرد كون الجهتين منشأين وعلتين للنسبتين لايكفي في جواز اتصاف شيء بالقياس الى آخر بها لان هذا الاختلاف في الجهة التعليلية فلا ينفع في ذلك اختلافهما بالمفتقرية اليه بل لابد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب اليه بالوجوب المنسوب اليه بالامكان وحينئذ لادور فتدبر فانه قد خفي على الناظرين

بالمعلول المعين دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العيني لاالظلي حتى يستلزم علمها علمه فتأمل

(قوله يكفيه التغاير الاعتباري) والتغاير الاعتباري موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا وموقوفا به ثم ان هذا التغاير الاعتباري لاينافي الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات وأصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لايكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لايتصور بين الشيء ونفسه فلو صير اليه ههنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي فرمنه هذا المستدل

(قوله لانا نقول لادور الا مع اتحاد الجهة) قيل هذا ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقراً ومفتقراً اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة [illegible] وعلى كونه مفتقرا اليه صفة أخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده [illegible] ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب أصل التوقف بان يكون (ا) موقوفا على (ب) في وجوده و(ب) موقوفا عليه في بقائه مثلا فهذا رده بانتفاء [illegible] [illegible] لزوم يحمل عليه بل على ماذكره هذا القائل لم يستلزم [illegible] الا في التوقف اذا [illegible] جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر اليه وصار كل منهما [illegible] مخالفة

اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هى أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) أى على الدليل الاول أو الاولى (المضافان) نقضا بأن يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضاً على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان فى الخارج فلا يوصفان

(قوله لباب الاربعين) للقاضي الارموى

(قوله ولك أن تحملها الخ) بان يراد بالمفتقر والمفتقر اليه المعنيان وبقوله واجب بالنسبة وممكن بالنسبه واجب نسبته وممكن نسبته

(قوله هو الصحيح) قصر الصحة على المعنى الاول اشارة الى أن المعنى المتبادر فاسد وذلك لان المعلول والعلة اذا أخذا من حيث انهما كذلك فالتلازم من الطرفين لامتناع تحقق أحد المتضايفين بدون الآخر وان أخذا من حيث ذاتهما فلا لزوم من جانب المعلول أيضاً مع أن الكلام فى المعلول والعلة من حيث انهما كذلك

(قوله فلا يوصفان بالافتقار أصلا) أى باعتبار الوجود المحمول وما قيل ان عدم المعلول يفتقر الى عدم العلة فمدفوع بما حقق من أن علية العدم للعدم ليس فى الحقيقة الاعدم علية الوجود للوجود وأما باعتبار الوجود الرابطى فكل من المتضافين الحقيقيين يحتاج الى معروض الآخر لااليه فلا افتقار أ. وهذا الجواب على رأى المتكلمين المنكرين لوجود الاعراض النسبية

الأخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم لاش
صفة المفتقر والمفتقر اليه لايجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل
(قوله ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح) وجه الفساد الذى أشار اليه فى الش
هو ان العلة المعينة تستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لايجب لها مـ
ان يكون لها معلول

[قوله لانهما اعتباريان] الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود
كان لها امكـ ... ة ... اف اص بها فظهر الفرق بينهما و بين الممكن المعدوم فلا
المعدوم متصـ ... جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان اتصـ
بهما يكفى في ... ه هو الجواب الثاني

بالافتقار أصلا فضلا عن أن يفتقر كل الى الآخر (أو) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عنى بالافتقار) الذي هو مبني الدليل المرضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعاكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر (ولا امتناع) فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان أريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر) أي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء في التأخر) أعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول (ما جاء) من الشبهة (فى التقدم) أعني تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة (بعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر أي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان أردت بتأخر المعلول معني المعلولية كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشئ لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان أردت به معني آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود

(قوله تلازمهما على تقدير كونهما الخ) كما ذهب اليه الفلاسفة وما قيل على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشئ لنفسه وحينئذ يتوجه أن اللزوم نسبة تقتضي التغاير فوهم مدفوع بما يذكره الشارح قوله وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الخ كما لايخفى

(قوله لوحدة السبب) كالتولد الذى هو سبب الابوة والبنوة

(قوله من جواب الخ) وهو قوله والجواب أن معنى التقدم

(قوله بين الدليلين المردود والمرضى) أى المردود عند الامام وهو ماذكره أولا والمرضى عنده وهو الاولى

(قوله ومع ماسبق من جواب شبهة الامام) اعلم ان الموصل [illegible]
المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لايتحقق الا باتحاد الجهة

• (قوله الذي هو مبنى الدليل المرضى عنده) المراد بالدليل المرضى هو الدليل الاول لاالدليل الذى عنونه [illegible] لان السياق لايناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثانى اقوي من الاول عدم ورود هذا الاعتراض عليه

والمرضي ﴿ المقصد السابع ﴾ في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي أن تقول (العلة) المؤثرة (يجب أن تكون) موجودة (مع المعلول) أي في زمان وجوده (والا) أي وان لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا) أي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول

(قوله يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ماعرفه بقوله وهو أن يستند الممكن الخ وبالتوقف التوقف في الجملة ولو باعتبار بعض الادلة أما الاول فظاهر لان التسلسل الذي لايكون في العلل المؤثرة لايتوقف ابطاله على كون العلة المؤثرة مع المعلول وأما الثاني فتفصيله أن الوجه الاول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثاني أعني برهان التطبيق ليس متوقفاً عليها لجريانه في الامور الموجودة متعاقبة كانت أومجتمعة والوجه الثالث يتوقف عليها لو أجرى في تسلسل العلل لانه يم الامور المتعددة الموجودة معاً كما سيجئ والوجه الرابع لايتوقف عليها أصلا لانه جار في تسلسل المتضايفات ولايتوقف على كونها موجودة أو معدومة فضلا عن كونها مجتمعة

(قوله العلة المؤثرة) أي المستقلة بالتأثير وانما لم يصرح به لان ماليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها

(قوله يجب ان تكون موجودة الخ) أي يجب ان تكون باعتبار وجودها الذي به يؤثر مقارنا للوجود الذي هو أثرها وهذا القدر كاف لنا في اجراء الوجه الاول لانه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعة في الوجود فيكون المجموع موجودا وما قيل ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع أزمان وجود المعلول لا في ابتداء وجوده فقط والالا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه فوهم منشأه انه حينئذ يجوز ان يكون العلة باعتبار وجودها في الزمان الثاني مؤثرا في وجود المعلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة في الزمان الثاني لان مقارنة العلة مع المعلول انما يجب في ابتداء وجوده لا في جميع [illegible]

مجتمعة مع المعلول وانما قلنا انه وهم لان علة العلة على هذا التقدير [illegible] مؤثرة في المعلول لانها مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود

[قوله العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة] لاشك ان مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة في [illegible] ازمان المعلول لا في [illegible] والا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود [illegible] مبني عليه كما سيأتي [illegible] ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا [illegible] في اعتراضه يشعر بان المراد وجو[illegible] ما مع المعلول ولو في بعض أزمانه فينبغي ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقا[illegible] المعلول يحتاج الى العلة في بقائه كما هو محتاج اليها في ابتداء وجوده ثبت و[illegible] وجودها لوجو[illegible] ازمانه ويتم المطلوب

لا علة (فليس وجوده لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) أى العلة (فى الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول أى تحصل وجوده (فى الزمان الثانى) فيكون التأثير والايجاد فى الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول فى الزمان الثاني (قلنا الايجاد) أي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) أي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشئ عن نفسه (وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) أي غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذى هو الايجاب (موجبا فى الحال له) أى لحصول ذلك المعلول (في ثانى الحال فله) أي فلذلك الغير وهو الايجاب (ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (وتتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) أي الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجباً) حتى يلزم أن يكون له ايجاب آخر (بل)

وانما هى مؤثرة فى وجودها الابتدائى وهي ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار

(قوله فليس وجوده لوجودها) لتخلف كل منهما عن الآخر

[قوله أي تحصل وجوده الخ] أشار بذلك الى أن قوله في الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الايجاد كأنه قيل يحصل وجوده الذى فى الزمان الثاني وليس متعلقاً بالايجاد فيكون المعنى ان العلة في الزمان الاول وايجاده فى الزمان الثانى الذى هو زمان حصول المعلول فانه مع كونه باطلا فى نفسه لامتناع حصول الايجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول ومخالفة بالسابق واللاحق والى دفع ما يرد من ان القول بكون الايجاد فى الزمان الاول وحصول المعلول فى الزمان الثانى بين البطلان لان الاضافة لا تحصل بدون الطرفين قلت لانه ليس المراد بالايجاب والايجاد الامر الاضافى الذى ينتزع [illegible] تحصيل الوجود الذى من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول

[illegible]) وهو باطل أما بالبديهة لانا نعلم قطعاً انه لا يصدر حين صدور أثر أمور غير متناهية وأما ببرهان لا يتوقف على هذه المقدمة لئلا يلزم المصادرة

(قوله لانه ليس موجباً) قيل ان الايجاب أمر متجدد فلا بد من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب

[illegible] النهاية) وهذا التسلسل باطل [illegible]

[illegible] محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن

وهو [illegible]

ويندفع الاعتراض بانه تسلسل في الامور الاعتبارية مع انه فى جانب المعلول وهو ملتزم

(قوله لانه ليس موجباً الخ) قيل عليه الايجاب أمر متحقق في [illegible] فلا بد له من علة الاتصاف

ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة

يكون (ايجابا) مغايراً لحصول المعلول (والا) أي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل) في الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول أو قبله وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن (ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل أحد يعلم صدق قولنا أوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جداً (وقد يجاب بأنه) اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحينئذ (لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس) أي لا ايجاب حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجابها له) ولما أمكن أن يتطرق اليه المنع المذكور أولا قال المصنف (والاولى) في دفع

آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر

(قوله بل كان الايجاب) أي على تقدير المغايرة موجباً لزم التسلسل مطلقاً لانه اذا كان الايجاب مع كونه مغايرا ومتقدما على وجود المعلول موجباً لاجل استتباعه له فكونه موجباً حال تقدم المغايرة والمعية بطريق الاولى لان الاستتباع حينئذ أقوى فاندفع ما قيل ان كون الايجاب موجباً على تقدير المغايرة والقبلية كيف يستلزم كونه موجباً على تقدير انتفائهما فالصواب ترك قوله والا لزم التسلسل مطلقاً

(قوله لازم الانتفاء) أي عند العقل بحيث لا يجوزه أقول يمكن توجيه الجواب بحيث لا يرد النظر المذكور بان يقال الايجاد وان كان مغايرا لحصول الاثر بحسب المفهوم وبهذه المغايرة يصح الترتيب بينهما بالفاء كما في قولك رماه فقتله فهو اما نفس حصول الاثر في الخارج فلا يتخلف عنه أو غيره في الخارج متقدم عليه فهو أمر يوجب حصول المعلول في الزمان الثاني فيكون موجباً وننقل الكلام الى الايجاب الثاني واذا كان غير حصول المعلول في الخارج ومتقدما عليه كان موجباً لحصوله في الزمان الثاني بخلاف ما اذا لم يكن غيره في الخارج أو لم يكن متقدما فانه ايجاب وليس بموجب

(قوله وقد يجاب) أي عن قوله فان قيل

(قوله فليس حصوله لايجابها له) فلا علية اذ هي الايجاب

(قوله ولما أمكن الخ) بان يقال لا نسلم ان ليس حصوله لايجابها له لان معنى ايجابها له ان يكون

(قوله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول أو لم يكن) فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى نفس الحصول

(قوله احدهما لازم الانتفاء) يعني احدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء أحد الامرين لا على التعيين في اول الوهلة

تجويز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال (هو التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معني الايجاب) أي ايجاب العلة للمعلول (هو أن يكون وجوده مستنداً الى وجودها ومتعلقا بها) أي بوجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة (ارتفع) المعلول تبعا لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) أى وجود المعلول (عن علة غير ايجاد) تلك (العلة وايجابها اياه) أي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان أحدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحداً فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسراً حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة ايجادا حقيقة وليس حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة (حال العدم) أى حال عدم المعلول (بالضرورة) لما

الايجاب في الزمان الاول والحصول في الزمان الثاني الا أن المنع ههنا قريب من المكابرة لان الايجاب حينئذ لا يكون ايجابا فلذلك قال الشارح قدس سره يتطرق وقال المصنف والاولى

(قوله بحيث لو ارتفعت العلة الخ) فلو كان حصول المعلول في ثانى الحال ولا ايجاد فيه يكون وجود المعلول مجامعاً لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعاً لارتفاعها

(قوله لاتمايز الخ) يعنى أن المراد نفى الغيرية في الخارج سواء اتحدا مفهوما أولا ولذا لم يقل عين ايجاد العلة لان المقصود أعنى عدم افتراقهما في الزمان لايتوقف على الاتحاد والا لا يرد أن الايجاد صفة [illegible]لة وحصول المعلول صفة المعلول وان قيد بقيد عن العلة كما حققه الشارح قدس سره في تعريف [illegible]لالة فكيف يتحدان

(ق[illegible]له [illegible] يعدان واحدا) اما للعينية أو للزوم

[illegible]) أشار بذلك الى أن قولهم علمته فلم يتعلم وكسرته فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى [illegible]اشرة أسباب التعليم والكسر

[illegible]له فلا ايجاد من العلة حال العدم) وهو المطلوب

[illegible] ذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود [illegible] الايجاد [illegible]
[illegible] منها هو عين ايجادها ايه اذ هما بحيث لا يتصور الخ الى
[illegible]د اشار [illegible]
[illegible]ى ماسبق من ان الايجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين
[illegible]تمال الامرين ثم دعوى ا[illegible]
[illegible]جود المعلول فى نفسه ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة أولا والثانى هو المحكوم [illegible]ليه بالاتحاد كذا قيل

عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على أنه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلا ﴿ المقصد الثامن ﴾ التسلسل محال وهو أن يستند الممكن) في وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) أخرى مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهي اذا أخذ من حيث هو جميعها (أى) أخذ (بحيث لا يدخل فيها) أي في جميعها (غيرها) أى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شئ منها) فلا شك أنه (ليس بمعدوم والا فيعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من أجزائه (والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود) وذلك لانا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود اذ لا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه الى كل جزء) من أجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن أولي بأن يكون ممكنا (فهو) أى ذلك الجميع

(قوله من أن حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه) وان كان وجوده مغايرا لها اشارة الى ماذهب اليه المحقق التفتازانى

(قوله اذهما بحيث الخ) [illegible] النسخ بكلمة أو اشارة الى مااختاره قدس سره وفي بعض النسخ كلمة اذ التعليلية فمعنى قوله عين الآخر انه بحيث يعد عين الآخر كما صرح به سابقاً

(قوله انما جمع الخ) يعنى ان السائل اكتفى في السؤال على الايجاد حيث قال يوجد في الزمان الثاني وانما زاد المجيب الايجاب للتنبيه على ما ذكر وذلك لانه جعل الايجاد العام مقابل الايجاب فيراد به ما عدا الخاص وهو الايجاد الاختياري

(قوله وهو ان يستند الخ) يعني ان المقصود بالابطال هذا التسلسل لكونه مناطاً لاثبات الواجب لا لانحقيقة التسلسل ذلك ولا [illegible] هذا التسلسل

(قوله الا بعدم جزء الخ) سواء اجتمع معه عدم جزء آخر أولا

(قوله أولى بأن يكون ممكناً) لاحتياجه الى أمور متعددة وكون كل واحد منها ممكناً محتاجا الى علة

(قوله وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتج الي هذه المقدمة كما لا يخفى

(ممكن) لانحصار الموجود في الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى مايوجده (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجد للشيء لايكون نفسه) والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولا شيئا من أجزائه والا أوجد) ذلك الجزء (نفسه) لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء (وانها) أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات (توجد) لامحالة (جزءا) من أجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لووقع بغيرها) أى بغير تلك العلة (كان المجموع) أيضاً (واقعا بغيرها) اذ ليس في المجموع شيء سوي تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجة (علة) للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستنداً الى علة) موجدة (داخلة في السلسلة) والا توارد موجدان على معلول واحد

فتكون مقتضيات امكانه وجهات امكانه متعددة فيكون أولى به

(قوله والا أوجد نفسه الخ) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب

(قوله فان جميع الاجزاء الخ) أشار باقامة هذا الدليل مع أن ماذكر سابقاً من أن موجد الكل موجد لكل جزء منه كاف في اثبات أن الخارجة توجد جزءا من أجزائه الي أن اثبات هذا المطلب لايتوقف على ذلك كيلا يرد ما أورد عليه

• (قوله والا توارد الخ) بهذا ظهر أن الدليل المذكور انما يجرى في العلل المؤثرة اذ توارد العلل الغير المؤثرة جائز فالخارج الذى هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه أخصر وأوضح بأن يقال لو تسلسل المعلولات الى مالانهاية لزم وجود ممكن أعني مجموع السلسلة بلا

(قوله والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي) هذا التقرير انما يجرى على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجرى فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا أيضاً بان جميع الآحاد على هذا التقدير أيضاً يحتاج الي علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كانت مركبة من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب علة كذلك لكل جزء من أجزائه لكان ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة في بعض الآحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا والالم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه هذا خلف هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده او شرطا واجبا وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض لاالى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل ببرهان التطبيق عندنا

شخصي (وهو) أي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى النهاية هـذا خلف وأيضاً اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغـير المتناهيـة * الثاني ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبـة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول * الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحـداً وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة فان أردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العـقل أمر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان أردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسـه على معنى أنه يكفي في وجوده نفسـه من غير حاجة الى أمر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غـير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه أعني ان يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء

(عبد الحكيم)

علة لان علته لا يجوز أن تكون نفسها ولا جزءها ولا الخارج عنها لما ذكر واللازم باطل فالملزوم مثله

(قوله واذا استلزم الخ) كما فيما نحن فيه فانه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد أو بعدم اللاتناهي

(قوله انما يطلق على المتناهي) فلا مجموع ههنا حتى يقال انه ممكن موجود فله علة

(قوله وهذا اعتبار معقول] ولو لم يكن معقولا كيف يحكم عليه بانه غير متناه

(قوله لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا يظهر أيضاً انه لا يجرى في غير العلل المؤثرة

الى علة أخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثانى كما أشار اليه بقوله أي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك

(قوله فتكون تلك الاشياء الخ) أي مجموعها معللة بنفسها قيل لاخفاء في أن المعلول الذي هو مبدأ السلسلة ليس علة لشئ من الاحاد فعلة المجموع ماقبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى انها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالاشياء الجمل فهذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار اليه بقوله وبهذا تبين فساد ما قيل الخ وحينئذ لا يتجه الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشئ نفسها حقيقة كما لا يخفى ويكون الترديد الآتي بقوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة الخ قبيحاً لعدم احتمال العينية أقول قد عرفت ان المراد بالعلة ههنا المستقلة بالتأثير أي الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالمعلول المذكور وان لم يكن فاعلا معتبر فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءا منه فعلى هذا يصح كون علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية ولعمري مفاسد قلة التأمل أكثر من ان تحصي

(قوله على معنى انها كافية الخ) لا بمعنى ان هذا المجموع الواحد المعين علة لنفسه حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه

(قوله لا يدخل فيها غيرها الخ) أي في تلك السلسلة غير الآحاد

(قوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الخ) فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفس ماهو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ماهو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله أعني أن يعلل كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ومما نقص منه بواحد او باثنين او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعلل الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعللها علل الافراد وكذا المراد بماقبله فانه أيضاً المجموعات بخلاف قوله اولا والثاني علة للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ماقد قيل الخ وحينئذ يندفع عنه جواب الشارح قطعاً اذ قد علم أن مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني أعني كون علة السلسلة جزءا منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره ترديداً قبيحاً لانه لما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة

العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما أن تكون عين السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معينا أو مركبا من آحاد متناهية أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما أمران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبه على بطلانه فانه باطل بديهة على

(قوله والاشتباه) أي للسائل حيث قال فلكل واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة

(قوله وهما أمران متغايران) أي التعليلان متغايران لكون كل واحد والكل متغايرين في المفهوم والاحكام الخارجية أما الاول فلأن معنى كل واحد واحد أي واحد كان من غير ان يكون معه آخر ومعنى الثاني واحد مع آخر وأما الثاني فلصدق قولنا كل واحد يشبعه هذا الرغيف دون كلهم وكلهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد وقيل في اثبات التغاير انه اذا تحقق (ا) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (ا) (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لهما اذ لا تحقق تلك الهيئة في الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية وذلك لانا نعلم ضرورة انه تحقق ههنا ما كان موصوفا بالكثرة والاثنينية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وأيضاً كل واحد جزء وذلك الثالث كل فكان كل واحد داخلا فيه انتهى وفيه انا لا نسلم تحقق ثالث انما المعلوم

علل الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذي ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من أجزاء الشيء اما غير خارجة عنه أو خارجة عنه ولا خفاء في قبحه وقد يناقش أيضاً بان هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظاهر وههنا مناقشة على الحكماء لابد ان ينبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من آحادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولايجوز أن تكون خارجة عنها والا لكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لايجوزون صدور اثرين عنه تعالى وقد أسندوا اليه العقل الاول فعلة المجموع لابد ان يكون واجباً آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز صدور اثرين عن مؤثر واحد متناقضان وكانا أشرنا في أوائل المقصد الثالث الى مايمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فليتأمل فيه

أي وجه فرض أعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أولا على سبيل الدور * الرابع أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتي يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجداً لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثراً لشيء والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير

ضرورة عروض الاثنينية والكثرة والجزئية والكلية ويجوز ان يكون معروضها المتحقق كل واحد من (ا) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار وهو لا يكفي في تعليله بعلة موجدة واعلم ان الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان في حواشي شرح حكمة العين بوجه لا يحتاج الى اثبات التغاير واخصه بما لا مزيد عليه وان شئت فارجع اليه

(قوله على أي وجه فرض الخ) أشار بذلك الي أن تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليل كل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحققه في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معللا كل واحد بالآخر والي ان الاستدلال المذكور يبطل الدور أيضاً

(قوله سواء فرض الخ) بل نقول تعليل المجموع بالمجموع وان لم يفرض تعليل الآحاد

(قوله الرابع الخ) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بعد اثبات المقدمة لدفع السند

(قوله على سبيل الدور أولا على سبيل الدور) اذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايرا لما نحن فيه ولا ضير لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع محال بديهة سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور كما فيما نحن بصدده أو على سبيل الدور كما في صورة أخرى وقد يقال معنى كلامه انما قلنا اولا ان في تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهة سواء قلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد فانه لايضر ذلك القول بالجزم بان تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور اولم نقل بان فيه ذلك فانه أيضاً لايضر وهو الفرض لاعلى سبيل الدور

(قوله والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة) يرد على هذا الجواب انه لايلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجداً لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل فيها للقطع بان (ا) اذا أوجد (ج) و(ب) اذا اوجد (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (ج د)

على معنى أن لا يكون له شريك فى التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير فى السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الاخير علة

(قوله على معنى ان لا يكون له شريك الخ) قيل عليه ان أراد ان لا يكون لها شريك أصلا لاخارج ولا داخل فلا نسلم احتياج الممكن الى موجد كذلك وان أراد ان لا يكون لها شريك خارج فسلم لكن لا نسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثرا في نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض مجموع ما قبل المعلول علة مستقلة غير محتاج الى خارج للجملة ويكون علة ذلك المجموع ما قبله بواحد وهلم جرا فلم يندفع بهذا التقرير الاعتراض الآتي ولم يتبين فساده أقول هذا رجوع الى الاعتراض الثالث لان حاصله ان تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا انه اعتبر الاجزاء ههنا الجمل وفيما سبق الآحاد وحينئذ يعود ما مر سابقاً من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولا جزءه لانه لا بد ان يكون علة لكل واحد من أجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع

مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة للتسلسل فعليته أولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير الذى ليس علة لشئ من آحاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة القريبة وأما المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشئ اصلا

(قوله وبهذا تبين بطلان ماقد قيل) قد عرفت بما حررناه فى الحاشيه السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة فى تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معني ان لا يستند شئ من أجزاء السلسلة الا اليه او الى ماصدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا الي نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر وأيضاً ماقبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما تجب الجملة به فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذى ذكره المصنف فى الالهيات ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل المعلول الاخير استقلال بهذا المعنى وأما الاحتياج الي فاعل مستقل بذلك المعني فلا نسلم ذلك وعن الثاني الذى ذكره الشارح في حواشي التجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ماقبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشئ بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم

للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم أن هذا الدليل انما يجرى في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفي على ذي فكرة * الوجه (الثاني) من وجوه ابطال التسلسل (انا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى) هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) أي احديهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احديهما (بالاول) أي بازاء الاول من الاخرى (والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) في عدة الآحاد

(قوله لا متنازلة في المعلولات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول ومن ذلك معلول آخر وهلم جرا الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه معلولا من وجه فنقول كما ان لكل واحد من تلك الآحاد معلول كذلك يكون لمجموعها أيضا معلول لانه ليس عبارة الا عن الآحاد التي كل واحد منها علة فمعلوله اما نفسه أو جزؤه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبة أو بمراتب واما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التي فرضت متنازلة الى غير النهاية يكون علة لا معلول له فينقطع السلسلة فخلاصة البرهان جار في المعلولات الغير المتناهية أيضا وما قيل في وجه عدم الجريان من انه لو تسلسلت المعلولات من الواجب الى غير النهاية فحينئذ يمكن اختيار كون علة الجملة داخلة في السلسلة ولا نسلم ان علة الجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من أجزائها فيما اذا كان بعض أجزاء الجملة غير مفتقر الى علة أصلا أي الواجب كما عرفت فلا يلزم علية الشيء لنفسه كما في التسلسل في جانب العلة فوهم محض لانه اجراء للبرهان في جانب العلة والكلام في اجرائه في جانب المعلول

انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعي وليس المقصود من الاعتراض الا هذا

(قوله هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل) اي الفرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلول فهو بطريق الانسبية لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول

(كانت الناقصة كالزائدة) أي مساوية لها في عدة الآحاد (هذا خلف والا) أي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده) أي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهي بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق وهو (العمدة) في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد أولا يكون هناك ترتب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضاً

(قوله أي مساوية لها الخ) بمعنى عدم المفاوتة لانه يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الاخرى فلا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا ويكون وجود الزيادة كالعدم وحينئذ سقط ماقيل لا نسلم لزوم التساوي ان أريد به توافي الجملتين بحد واحد لان الوجدان المذكور كما يكون لاجل التساوي يكون لاجل اللاتناهي أيضاً وان أريد به عدم المفاوتة فلا نسلم استحالته

(قوله فتكون الناقصة متناهية) والمفروض عدم تناهيها هذا خلف فقوله والزائدة لا تزيد الخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها

(قوله والزائد على المتناهي) أي بمراتب متناهية

(قوله لجريانه الخ) فعمديته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لما عداها في افادة بطلان التسلسل في جانب العلل

(قوله كانت الناقصة كالزائدة) أي مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه ان أريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حد الجملتين فليس بلازم اذ لا حد في الجملتين من جانب اللاتناهي وان أريد به عدم قصورها عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لا نسلم استحالته فان ذلك من عدم اللاتناهي لامن التساوي في المقدار

(قوله كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها أو لعدم اجتماعها في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى أزمنة حدوثها يحقق الترتيب ولا يحقق الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم تعتبر بل أخذ ذواتها لم تكن مرتبة واما الجواب بانه قد يحدث منها جملة في

متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها) وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مراراً غير متناهية والأخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا

(قوله لانا نفرض الخ) المطابق لما سبق أن يقول كما فى شرح المقاصد بأن يفرض جملتان إحداهما من الواحد والثانية مما فوقه بمتناه ونطبق احديهما بالاخري الخ والشارح قدس سره حمل مؤنة تضعيف الواحد وتضعيف مافوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما أظهر مما فرض سابقاً من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فان قلت فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد وفى صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت هذا الفرق لايجدى نفعاً لان فى كل منهما تطبيق المتناهي بالمتناهي فان استلزم خلاف المفروض فى الاول استلزم خلاف المفروض فى الثانى والا فلا ثم اعلم أن جريان البرهان في الاعداد ليس باعتبار لاتناهيها بالفعل اذ لايقول به أحد من المتكلمين لان المعدودات متناهية خارجا وذهناً والتصور التفصيلي لها يمتنع من القوى القاصرة والاجمالي لاتعدد فيه فضلا عن اللاتناهي وفى علمه تعالى متناهية ضرورة احاطة العلم بها وكذا فى علم المبادي العالية ان قلنا بوجودها والعلم التفصيلي لها بالايتناهى بل جريانه فيها باعتبار عدم تناهيها بالقوة باعتبار وجودها في المعدودات الخارجة الغير المتناهية في الاستقبال ومنشأه عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة في الزمان الماضي حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها فى الاستقبال اذ الموجود فى كل زمان واحد من آحاد السلسلة ولو كفي الوجود الفرضي فى الامور الماضية كفى الوجود الفرضي في الامور المستقبلة وحاصل الجواب ابداء الفرق بينهما بأن ماضبطه الوجود فآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون موجودة فى نفس الامر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضاً مطابقاً للواقع فيلزم أحد المحالين بخلاف الامور الموجودة في الاستقبال فانها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة في نفس الامر ففرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوي مافرض غير متساو أو تناهي مافرض غير متناه ولا محذور فى ذلك اذا المحال يجوز أن يستلزم المحال

زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لان لنا ان نطبق بين النفوس الحادثة فى أجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا أو اكثر فان تناهيها مستلزم لتناهي آحادها لان الحادث في كل زمان متناه

(قوله والجواب عن هذا النقض) قال الاستاذ المحقق في الذخيرة واعلم أن معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته فى شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل فى صورة النقض لعدم

النقض (ان المملولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس) المذكور الذي هو المملولات واخواتها أمراً (وهميا محضا حتي يكون انقطاعها) في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهي فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور (وتحقيقه أن الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فنختار انهما) أي الجملتين المفروضتين في الاعداد (تنقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع مالا يتناهي في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر (أو) نختار (أنهما لا تنقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الأمر (فانه يلزم) فيه أحد أمرين (اما انقطاعه في نفس الامر) فيكون مالا يتناهي في الواقع متناهيا فيه (أو عدمه) أي عدم انقطاعه (في نفس الامر) فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما معا) سواء كان بينها ترتب أو لم يكن (واما على سبيل التعاقب)

(قوله فنختار انهما تنقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما تفصيلا

[قوله ونختار انهما لاتنقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما اجمالا ويحتمل أن يكون كلمة أو للتخيير أي لنا اختيار كل واحد من الشقين ولا يلزم المحال المرتب

صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبة أجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود أمور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج أصلا وفي الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملا هذا كلامه وأقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل المحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب حينئذ ما ذكره المحققون لا ما ذكره الاستاذ فليتأمل

أى بلا اجتماع فى الوجود (فان ترتبهما) أى ترتب هذين النوعين أعنى المجتمعة فى الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كما فى مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود فى نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل فى أمور لها وجود بالفعل وترتب اماوضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض) وتلخيص ماذكروه أنه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب أيضاً فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الأخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة فى الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الأخرى ليس فى الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان أصلا

(قوله فان ترتب هذين الخ) فى بعض النسخ بصيغة التفعيل والمراد منه التطبيق وفى بعضها بصيغة التفعل والمراد منه الحصول اذليس الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض أو تقدمه معتبرا عند المتكلم

(قوله ليسقط الخ) اللام للغاية أى فيسقط ذلك النقض اما لعدم وجود الاعداد بالفعل كما هو التحقيق أو لعدم الترتب لان جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزءا مما فوقها كامر

(قوله وتلخيص ماذكروه) من كون امتناع التسلسل مشروطاً بشرطين وتلخيص التلخيص أن التطبيق التفصيلى ممتنع في الامور الغير المتناهية مطلقاً فلا يجرى البرهان فى شئ من الصور فالمراد التطبيق الاجمالى وهو انما يجري فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها كما لخصه

(قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذا كان عارضاً فى الخارج يقتضى وجود الطرفين في الخارج معا والجواب أن الاتصاف بالوقوع المذكور اذا كان حقيقياً فالحال كما لو ذكرت وأما اذا كان انتزاعياً فلا يقتضى الا وجود الموصوف في الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الصفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة الي الاجتماع وهو يكفى لنا في الاستدلال فان كون السلسلة الغير المتناهية في الخارج بحالة اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الآحاد بازاء بعض حكم بانها تستلزم أحد المحالين المذكورين وأما ماقيل فى بيان عدم اشتراط الاجتماع من أن وجود كل واحد في وقت يكفى

(قوله ليسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس عدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتب بناء على ماهو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التى تحته كما سيأتى وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وغدم تناهي النفوس الناطقة مثلا وارد قطعاً الا ان يقولوا بعدمية الوحدة فافهم

(قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان أصلا) فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم

وليس في الوجود الذهني أيضاً لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج أو في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث

للانطباق ووقوع كل واحد من الآحاد بازاء الآخر غاية الامر أن يكون التطبيق تدريجياً فمدفوع بأنه وان كان تدريجياً لابد في كل مرتبة من وجود الطرفين معا ولا وجود في السلسلة المتعاقبة الا للواحد فقط

(قوله اذ لا يلزم الخ) فيه انه ان أراد به لا يلزم وقوع واحد بازاء ما كان نظيره في الترتيب من الجملة الاخرى فمسلم لكنا لا نعتبر في التطبيق ذلك ولا نحتاج اليه اذ ليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ما هو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقاً وان أراد به انه لا يلزم وقوع واحد بازاء واحد كما يدل عليه لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الأخرى فممنوع لانه بعد ما كان الآحاد موجودة امكان وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وبجواز وقوع آحاد كثيرة بازاء واحد لا يقدح في ذلك كما لا يخفى وبما ذكرنا لك ظهر علو ما قاله الامام في المطالب العالية انه استقر رأيي بعد الافكار المتتالية مدة أربعين يوما متوالية على أن هذا الضبط كاف في التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتب فتدبر فانه مما خفي على بعض الناظرين وتصدي لبيان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها مما حررناه

تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم الملأ الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول أيضاً عند الشيخ أبي علي كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على أصولهم لان علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازي في النمط السابع من المحاكمات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود الظلي وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث باوقاتها الواقعة هي فيها بالترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلل يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجباً وعلة له

(قوله وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتب بوجه ما) فيه بحث أما أولا فلأن وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان

وهكذا الجواز أن يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال فى أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالاعداد أصلا قال المصنف (وأنت تعلم أن الدليل) يعني برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (فى كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) أي تخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعنى الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وأنه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا * الوجه (الثالث ما بين هذا المعلول)

(حسن چلبي)

موجودتين معاً من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادها ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادها مفصلة بل يكفى فى فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتب مما لا يحتاج اليه في اجراء البرهان وأما ثانياً فلأن عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة الا أن القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الاشكال وأما ثالثاً فلأن الجملتين ان لزم كونهما متحققتين فى نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمل الذي أورده للتوضيح ضائع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار فى غير المرتب بل في مراتب الاعداد أيضا ، هذا الثالث وارد على المتكلمين أيضا فى مراتب الاعداد

• (قوله ما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه) لايخلو عن مسامحة اذ لا شئ بين المعلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه

المعين (وكل علة) من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال أن يكون مالا يتناهي محصوراً بين أمرين يحيطان به (فيكون الكل) أى كل السلسلة (متناهيا) أيضاً (لانه) أي الكل (لايزيد على ذلك) أى على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل (الا بواحد) من جانب العلل فان ماعدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولاشك ان الكل لايزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهى الا بواحد متناهيا وليس ماذكره من قبيل ما يقال ان ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل منها وما بين (ج) و (د) كذلك فيكون مابين (ا) و (د) أقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال مابين (ا) و(ب) أقل من ذراع وما بين (ا) و(د) كذلك فاذا أخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ماهو أقل من ذراع الا بنقطة (د) وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) أى مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الا بجزء) واحد (ضرورة)

(عبد الحكيم)

(قوله يحيطان به) أي كل واحد منهما يصلح أن يكون طرفا فلا يرد الاشكال بان الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليومى مع عدم تناهيها

(قوله وبين علة ما) أى علة واحدة غير معينة لا بين كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم صحته فان الزائد على كل علة ليس جزءاً واحداً فالمشار اليه مايفهم مما سبق

(قوله من جانب العلل) لامن الجانبين فان الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصورا بينهما

(قوله بينه) أى بين الواحد وبين المعلول الآخر الذي فرض مبدأ

(قوله وليس ماذكره الخ) اشارة الى دفع ماقيل لايلزم من تناهى كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المعلول المعين وعلة ماتناهي السلسلة بأسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال مابين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل من ذراع وما بين (ج) و (د) أيضاً كذلك فيلزم أن يكون مابين (ا) و (ب) أقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس من هذا القبيل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المعلول المعين بخلافه فى المثال الذي ذكره فانه متعدد بل هو من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس سره لاتحاد مبدئه أيضاً

(قوله أي مجموع المسافة) أعني المابين مع الجزء الاول فقط لامجموع المابين ليطابق الممثل له فان

والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذى هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ بمايلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائداً على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهي (وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد) أو بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهاناً عرشياوهوصاحب الاشراق (بأنه حدسى) محتاج الي حدس ليعلم به صحته وذلك لان

الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ماقيل انه لابد ههنا أيضاً من التقييد بقوله من جانب واحد والا فالمجموع زائد على الفرسخ بجزئين

(قوله والمراد الخ) يعنى ليس مراد المصنف الحكم على اطلاقه فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ

(قوله اذا جعل الجزء الخ) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الاول بعضاً من المسافة وفسر المجموع بالمسافة

(قوله فيما حكم الخ) أي فى المجموع الذى حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ

(قوله ان المسافة ساوت الفرسخ الخ) اما اذا لم تساو الفرسخ أو تساويه مع الجزء الاخير فلا يكون زائداً عليه بجزء بل ناقصاً عنه أو مساويا له ولظهوره لم يتعرض له

(قوله وان فرض المساواة الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله اذا جعل الخ

(قوله عرشياً) في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي واللوحي استعملهما فى عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشي البحث الذى حصله بنفسه وباللوحي ما أخذه من الكتاب

[قوله والمراد ان المجموع لو زاد الخ] يعنى لايريد انه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التصوير المذكور لايفيد ذلك اذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ يجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد الا بجزء واحد وهذا ظاهر واليه أشار بقوله وذلك الي قوله وفرض أيضا ان المسافة ساوت الفرسخ مما يلي الجزء الاخير

[قوله واعترف من احتج به بانه حدسى] قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع اذ لايصح ان يقال مابين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة فى أى زمان فرض متناه لانها محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لايخفى

العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير وأما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل أن يشير اليها اشارة على التعيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات ولا يجرى في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لأجزائها بأن يجعل أذرعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض * الوجه (الرابع لو تسلسل العلل) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل) أي لزاد

(قوله فكيف يتصور الانحصار) فان الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عدداً فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين قال المحقق الدواني هذه المقدمة أعني وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحدة ليس أجلى من المطالب حتى يثبت بها أو ينبه بها عليه بل يكاد يكون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية وليت شعرى كيف يجرى الخفاء في هذا المطالب مع جلاء تلك المقدمة انتهى ولايخفى على الفطن أن المنبه به تناهي المابين بانحصاره والمنبه عليه تناهي الكل بعدم زيادته الا بقدر متناه والاول أجلى

(قوله لكن صاحب القوة القدسية الخ) أي يحكم أن كل ماعدا واحدة منها داخلة في هذا الحكم وان لم تتعين تلك الواحدة

(قوله ولا يجرى فى المقادير الا اذا الخ) وذلك لان خلاصته ان فرض اللاتناهى عددا يستلزم التناهي عددا فلابد من اعتبار عروض العدد

(قوله جار فيها بدون الخ) بان يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية فيفرض مقدار ان أحدهما من مبدأ معين الى غير النهاية وثانيهما مما فوقه بقدر معين ونطابق الاول بالثانى فاما ان ينقطع أحدهما فيلزم تناهي ما فرض غير متناه أولا ينقطع فيلزم مساواة الجزء للكل

(قوله الرابع لو تسلسل الخ) أورد عليه ان العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان انما ينتهض اذا تحققتا غير متناهيتين وهذا لا يكون فى الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلى ولا الاجمالى اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية أقول على تقدير تسليم ان العلية والمعلولية من

(قوله الرابع لو تسلسل العلل الخ) هذا الدليل لايجري فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين أي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة

عدد المعلولية على عدد العلية (والتالي باطل أما الشرطية فلأنا اذا فرضنا سلسلة من معلول أخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) أي في تلك السلسلة (فهو معلول) لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله (من غير عكس) كلي (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها أعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية (وأما الاستثنائية) وهي بطلان التالي (فلأن العلة والمعلول) أي العلية والمعلولية (متضايفان) تضايفا حقيقيا (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) أي اذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا (فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد) من أحدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة) وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كأب واحد له أبناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة أبوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوي عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين

(عبد الحكيم)

الامور الاعتبارية لا شك في اتصاف الاشياء بهما في الخارج اتصافا انتزاعياً أعني كونها بحيث يصح ان ينتزع عنها العلية والمعلولية ولا بد من تكافؤهما في هذا الاتصاف وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احديهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر

(قوله وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات الخ) عليات كانت أو معلوليات مجتمعة أو متعاقبة فيجري في الحوادث الغير المتناهية التي اثبتها الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم لاتصاف آحادها بالسابقية والمسبوقية مع تناهيها في جانب الاستقبال فلو تسلسلت الى غير النهاية في جانب الماضي لزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات وهو يستلزم بطلان التكافؤ بينهما

(قوله وبالجملة الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لا يجري في التسلسل من الجانبين لان كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمعلولية فلا زيادة لعدد أحد المتضايفين على الآخر وما قاله بعض الناظرين ناقلا عن المحقق الدواني في جريانه فيه من انا اذا أخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير

أزيد عدداً من الاخري وهو باطل * الوجه (الخامس انا سنبين) في الالهيات (انتهاء الكل) أي جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل في العلل) دون المعلولات (وانما يتم اذا أثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر ﴿ المقصد التاسع ﴾ الفرق بين جزء العلة (المؤثرة) وشرطها (في التأثير هو) أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر (لا ذاته) كيبوسة الحطب (فانها شرط) للاحراق (اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد أن يكون يابسا) والجزء ما يتوقف عليه ذاته (أى ذات المؤثر فيتوقف أيضاً عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه) وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ (قد علمت أنه) أي عدم المانع (كاشف عن شرط وجودي) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب (وعده) أي عد عدم المانع (من جملة الشروط)

متناهية من معلول معين وتصاعدنا في العلل الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة في تلك القطعة متكافئة ضرورة ان العلية التي تضايف المعلولات الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيما تحت تلك المعلوليات وهو ظاهر ففيه بحث لان كل معلولية في تلك القطعة مضايفة للعلية التي قبله فالمعلولية التي في المعلول المعين الذي أخذ مبدأ مضايفة للعلية التي قبله بلا واسطة وهلم جرا وليس شئ من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلية فلا زيادة لعدد المعلوليات على عدد العليات حتي يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان التضايف بخلاف ما اذا كانت السلسلة متناهية في أحد الجانبين فانه يتصف المبدأ بالمعلولية فقط أو العلية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد أحديهما على الاخرى فيبطل التكافؤ بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد في أحد المتضايفين على تقدير اللاتناهي وهي لا توجد الا اذا فرض اللا تناهي من جانب واحد

(قوله الفرق الخ) انما تعرضوا لذلك لاشتراكهما في توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير.

(قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) أى المؤثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار وأما اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق

التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من أن العدم لا مدخل له أصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه ﴿ المقصد العاشر في ﴾ بيان (العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال و) بيان (أحكامهما عندهم) قال الآمدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا أنه ربما دعت حاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك أوردناه تكميلا للافادة (وفيه) أي في هذا المقصد (مسائل) ثمان ﴿ الاولى ﴾ في تعريفهما وأقرب ما قيل فيه قول القاضي) الباقلاني (العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فانها لا تكون عللا للأحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه

(قوله نوع من التجوز) باقامة لازم الشئ مقامه

(قوله وبيان أحكامهما) قدر المضاف هنا لان البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا بمعني الاثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شاملا لهما

(قوله وفيه مسائل) حمل التعريف من المسائل اما تغليباً أو حملا للمسألة على المعنى اللغوى

(قوله صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو رأى الاكثرين أو الثابتة ليشمل ما ذهب اليه أبو هاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس

(قوله توجب) أي تلك الصفة أي قيامها حكماً أي أثرا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجرى عليه

(قوله فانها لا تكون الخ) تعليل للاخراج المفهوم من الخروج

(قوله فانهما علتان الخ) فانهما صفتان حقيقيتان قائمتان بذاته تعالى موجبتان للحالين العالمية والقادرية عند القاضي الباقلاني

(قوله كعلم الواحد منا الخ) أي الموجبة للعالمية والقادرية والاسودية والابيضية

(قوله لما عرفت من ان العدم لامدخل له) قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكت هنا

[قوله الاولى في تعريفهما] عد التعريف من المسائل باعتبار انه مشتمل للحكم الضمني فافهم

(قوله فانها لاتكون عللا الاحوال) أي الجواهر لاتكون عللا للاحوال بحسب اصطلاح مثبتيها فانهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل عللها ولهذا قال في ابكار الافكار الحال تنقسم الى معللة وغير معللة أما المعللة فهي كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككون العالم عالما وأما الحال الغير المعللة فهي كل حال ثبت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائلين بكونه زائداً على الذات الى هنا

(ومعني الايجاب مايصحح قولنا وجد فوجد) أى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعانى الموجبة للاحكام فى محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول أصلا فان الموجودات بأسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا (و) قوله (لمحالها يشعر بان حكم الصفة لايتعدى المحل) أي محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد

(قوله أى ثبت الخ) فسر الوجود فى الموضعين بالثبوت لان الكلام فى الامور الثابتة

(قوله والمراد الخ) أى ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلى بناء على أن المطلق ينصرف الى الكامل

(قوله فان مثبتى الاحوال الخ) تعليل لحكم مفهوم من السابق أى انما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتى الاحوال دون نفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين

(قوله لايقولون) أى لاعلية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن أن يكون بطريق الايجاب واللزوم العقلى

(قوله أصلا) لاللموجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال وأما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها اليه تعالى

[قوله بلا وجوب] قيد اتفاقى وبيان للواقع

[قوله ومثبتو الاحوال منهم الخ] جملة مستأنفة ولذا لم يدخلها فى حيزان دفعاً لتوهم المنافاة بين القول بايجاب المعاني للاحوال وبين هذا القول أى هم يوافقون النافين في استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم بعلية المعانى للاحوال لان الاحوال ليست من الموجودات

(قوله يشعر الخ) أى هذا القيد بيان للواقع وليس احترازيا

كلامه فلا يتوهم ورود ان القائم بنفسه يكون علة للحال ككون البارى تعالى علة لوجود الممكنات عندهم أيضاً مع انه حال عند البعض

(قوله أي ثبت الامر الذى الخ) وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد لايصح ههنا لان الكلام في علة الحال ولا وجود للحال فنبه على أن المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم

(قوله يوافقونهم فى هذا) أى في استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالي واثبات العلية للاحوال لاينافيه لان الاحوال ليست بموجودة

حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولو أوجبت لها أحكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذي ذكر للعلة (فالمعلول) هو (الحكم الذي توجبه الصفة في محلها وأما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع) منه مانع (أو) العلة (ما كان المعتل به معللا وهو) أي كون المعتل معللا به (قوله) أي قول القائل (كذا لأجل كذا) كقولنا كانت العالمية لأجل العلم (فدوري) اما الاول فلأن المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه أيضا أن العلة ان أوجبت معلولها في أول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وأيضاً اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية

[قوله وهو محال] لامتناع قيام ماله ثبوت بما لا ثبوت له أصلا

[قوله فلان المعلول مشتق الخ] وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعاً الى العلة فوهم لانه راجع الى ما والتأنيث باعتبار انه عبارة عن العلة

[قوله اعتبار التعقيب] لانه زماني بدليل قوله بالاتصال

[قوله وأيضاً الخ] هذا القيد لم يذكره المصنف لكنه واقع فى أصل التعريف ولذا زاد الشارح قدس سره ورده وما توهم من أن هذا الرد انما يتم اذا كان تعريفا لعلة الحال بخصوصها كالتعريف السابق اما لو كان تعريفاً لمطلق العلية كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا فليس بشيء لانه يخرج عنه العلة

(قوله لكان المعدوم الممتنع مثلا) انما قال مثلا لان المعدوم الممكن أيضاً ليس بثابت عند القاضى فلا يقوم به أيضاً الحكم الثبوتى أعنى الثابت في الخارج وهو الحال

[قوله اما الاول فلان المعلول أيضاً] أجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفا انه معلول ليس من الدور فى شيء فيكون هذا تعريفاً رسمياً للعلة

(قوله فلا يصح اعتبار التعقيب) لان المراد به التعقيب الزمانى لا الذاتى بقرينة ذكر الاتصال

(قوله لزم منه ان يقوم العلم) الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا وان الايجاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال فحينئذ يجوز قيام العلم بمحل في آن هو غير عالم في ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما للضرورة العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم ردا عليه

(قوله وأيضاً اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع منه مانع وهذا القيد وان لم يذكر في كلام المصنف الا انه مذكور فى أصل التعريف الذى أورده ذلك المعرف ولهذا الحقه

لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتي أن ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا وأما الثاني فلأنه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه أيضاً فساد آخر وهو ردالعلية الى القول أعنى يقال كان كذا لأجل كذا ولا شك أنه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) أي تنقله من حال الى حال (أو) العلة هي (التي يتجدد بها) أي بتجددها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع أنها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج أيضاً عن الاول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما أوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع أو المعتل المعلل بالعلة أو ما كان من الاحكام متغيراً بالعلة أو

التامة ولا يصدق على شيء من افراد الناقصة اذ لا ايجاب في شيء منها مالم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى اذ لا ايجاب

[قوله ولا شك أنه ليس الخ] ويعتذر عنه بانه تسامح والمقصود بانه يصح أن يقال هذا القول

[قوله عندهم] أي عند بعضهم هو القاضي الباقلانى

الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها ولذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ماهو ظاهر الحد حيث ذكر لفظاً يعم الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع في مطلق العلة باحد قسميه ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط

(قوله وسيأتي ان ايجاب العلة الخ) يعنى لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كاشفاً عن شرط وجودي ورد الاعتراض أيضاً

(قوله وفيه أيضاً فساد آخر) قيل هذا من المسامحات التى لاتلبس المقصود والمراد مايصحح القول لانفس القول

(قوله يخرج الصفة القديمة) هذا انما يرد اذا كان التعريفان لمثبتى الاحوال من أصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لايقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بأن الله تعالى عالميته واجبة بلا علم تعلل هي به وهكذا البواقي

(قوله أو ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة) قيل الانسب ان يقال متغيراً بشيء اوامر بترك الصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه المعلول ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور

ما يتجدد من الاحكام بالعلة ﴿ المسئلة الثانية ﴾ قال أكثر أصحابنا حكم العلة يتعدي محلها) أي تكون العلة خارجة عن المحل الذى أوجبت له الحكم (وأنكره الاستاذ) أبو اسحاق

[قوله أكثر أصحابنا] أى من مثبتي الحال اذ لاحكم عند النافين فضلا عن التعدى

[قوله أى لاتكون العلة الخ) لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدى الى الحكم انه لازم له يمتنع مفارقته عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزما لثبوت الحكم له ولا يجوز خروجه عنه والمقصود أن ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة ولا يجوز خروجها عنه ردا على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة كما سيجيء فسره الشارح قدس سره بما هو المقصود وأشار الى أن المراد بقوله لايتعدى محلها انه لايفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطاً به وما قيل انما فسر بهذا لان المتبادر منه أن يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدى محلها أولا فلا يصح قوله وأنكر البصريون من المعتزلة لان الارادة التى هى العلة ليست فى محل عندهم وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذى أوجبت له الحكم به فيرد عليه انه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك لانسلم انه حينئذ لايصح قوله وأنكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز أن يكون بانكار عدم التعدى ويجوز أن يكون بانكار لزوم المحل ولولا ذلك لماصح قول الشارح قدس سره وأنكر البصريون عدم تعدى حكم العلة عن محلها

(قوله خارجة عن المحل الخ) أى لاتكون حالة فيه كماهو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة فى جزئه أوفى أمر مباين له أولا تكون حالة أصلا فلا يرد أن العلة ليست خارجة عن المحل عند

(قوله اى لاتكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم) انما فسر كلام المصنف بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف فى ان حكمها هل يتعدى محلها أم لا فلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التى هي العلة ليست في محل عندهم وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم ثم ان ماذكره الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة فى المراد ولو أردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدى فانكار المجموع اما بانكار الامر الاول وهوقول البصريين واما بانكار الثانى وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لايصح اذ يستلزم ان لايتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة فى توابع الحياة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة أيضاً لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الآخر الذى ثبت له الحكم أيضاً فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذى أوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته لجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع

ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعا على القول بالحال وان أنكره) أي الاستاذ الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) أنكر أيضاً (البصريون من المعتزلة عدم تمدي حكم العلة عن محلها وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره (وقالت المعتزلة) بأسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحياة (اذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزائه (بخلاف غيرها) أي غير توابع الحياة (كالألوان) عند من يثبت لها أحكاما فان حكمها لا يتمدي محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل

المعتزلة القائلين بتمدي الحكم في توابع الحياة لكونها حاصلة في جزئه فلا يتضمن هذا التفسير الرد عليهم

(قوله ولم يشترط الخ) أشار به الى أن المنقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شيء من الاحتمالات الثلاثة المذكورة

(قوله أن لا تكون العلة قائمة الخ) بان لا يكون لها محل كما تدل عليه قائمة بذاتها وهذا كقولهم في سائر الصفات فانها قائمة بنفسها لكونها عين الذات وكقول أفلاطون ان علمه تعالى صور قائمة بذاتها فما هو غير قائم بذاته في عالم الامكان قائم بذاته في ضبط الوجوب

[قوله لاستحالة قيام الحوادث) أي بذاته تعالى دون المتجددات لان الاتصاف بها انتزاعي وليس بحقيقي حتى يلزم من قيامها به حدوث القديم أو قدم الحادث فلا يرد الاشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الارادة

(قوله وان انكره أي الاستاذ الخ) قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه لا يلائمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ماهو الظاهر وقوله تفريعاً على القول بالحال قيد للكل اعني قول اكثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه أن يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاذ على ماوقع في في الشرح وأنت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بأن قوله تفريعاً قيد للكل على انه لاشك أن أكثر الاصحاب يشتمل القائلين بالحال منا كالقاضي وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير أنكره اليه الابطريق الاستخدام فالاقرب أن يرجع الى المنكر للحال فتأمل

(قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة أعني الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول أعني المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسيجيء في الالهيات تجويزهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى اذ التجدد راجع الى التعلقات

يتعدى حكمها محالها أولا (فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لاجملة ذلك الشيء (فانها) أي الحياة (ليست من توابع الحياة) أي ليس قيامها بمحل مشروطاً بقيام الحياة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في أن حكمها لايتعدى محالها (احتج أصحابنا) على أن حكم العلة لايجوز أن يتعدي محلها (بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم) الذي هو العالمية (لقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض) والعرض لايتصور قيامه بنفسه (و) يبطله أيضا (ان نسبته) أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحينئذ اما أن يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلامرجح (أو بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته)

(قوله فانها ليست الخ) يعنى ان الحياة مشاركة بالقسم الثاني في انتفاء التبعية التي هي علة للحكم بالتعدي فى توابع الحياة فلو قلنا بالتعدى فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته

(قوله والا لزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به

(قوله وان نسبته الي جميع المحال) أى القابلة للعالمية فلا يرد التفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه ان استواء النسبة ممنوع

(قوله لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله ويبطله انها عرض

[قوله وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته)أى لصحة رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة موجبة لاينافى ما في الالهيات من ان المراد بالعلة المتعلق

[قوله فألحقها الحذاق] اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليلهم الذى أشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لايخفى على من له أدنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل فى قوله والا لزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشيء بنفسه لانه أخفى فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كانت في مواد متناهية أو غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف

(قوله احتج أصحابنا) ذكر الاحتجاج لايلائم ماسيجيء من أن المدعي ضروري

(قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء) ان قلت لم لايجوز أن يكون الايجاب فى البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام فى جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لايفيد

(قوله اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا) نبه بالتفسير المذكور على أن المصدر مضاف الى

وكونه مرئيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا (وانما نجوزه) أي تعدي الحكم (اذا كان) محل العلة (جزءا لمحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو (ليس كذلك) فان عمراً ليس جزءا لزيد حتى يتعدي الحكم منه اليه (وأيضاً فانه) أي ماذكرتم (تمثيل) أي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلي و) توضيح ذلك ماتمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به و) أيضاً (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدوراً) مع

(قوله وكونه مرئياً) عطف تفسيري لرؤيته على انه مصدر المجهول

(قوله وانما نجوزه الخ) لا فيما اذا كان محل العلة مبايناً لمحل الحكم

(قوله ليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقاً

[قوله أي بيان الخ] أي ليس التمثيل بالمعنى المصطلح وهو ظاهر

[قوله توضيح ذلك] انما احتاج كونه تمثيلا الى الايضاح لانه بظاهره احتجاج ببرهان الخلف اذ حاصله انه لو لم يقم العلة كالعلم بمحل الحكم فاما ان يقوم بنفسها أو بمحل آخر وكلا الامرين باطلان لكنه في الحقيقة بيان المدعى بمثال جزئي لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجرى في العلم دون سائر الصفات حيث جوزتم فاعلية الباري تعالى بالفعل الذي ليس قائماً به والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التي ليست قائمة بالمعلوم والمراد

[قوله جوزتم] أيها الاشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلا والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائماً به لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل هو عين المكون عندكم فتدبر فانه زل فيه الاقدام

المفعول ثم المضاف محذوف أي لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية ولا ينافي العلية بهذا المعنى على ماسيجيء في الالهيات من أن معنى العلة هنالك متعلق الرؤية

(قوله والفعل ليس قائماً به) قيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي نفعاً وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتي ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التأثير اعتباري محض قلت فحينئذ كان المناسب ان يورد هذا الكلام في المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذي أوجده الفاعل كحركة زيد مثلا وبالفاعلية الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر في كون الفاعل فاعلا على ما سيجيء في المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائماً بذاته

عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) أي نحو ماذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً وكذا الامر علة لكون الفعل واجباً والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) أعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل

(عبد الحكيم)

[قوله وكذا الامر الخ] فان مذهبكم ان الامر والنهي موجبان للحسن والقبح بحيث يصح الترتب بالفاء بينهما فيقال أمر فحسن ونهي فقبح

(قوله ولا قيام الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهي قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهي

(قوله من قال منا الخ) كالقاضي وجمهور الاشاعرة

(قوله ومن قال الخ) كالشيخ الاشعري ومن تبعه

(قوله لم يجعله علة لرؤيته) وانما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الالزام للقائلين بالزيادة كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدي في مباحث الرؤية

(قوله وقيام العلة بجزء الخ) اثبات لكلية المقدمة الممنوعة أعني امتناع القيام بمحل آخر بضم مقدمات اخر يبطل كون محل العلة جزءا لمحل الحكم

(قوله اذا قام العلم بجزء) أي العلم التصديقي بشيء معين في وقت وقام الجهل المركب بذلك الشيء المعين بجزء آخر في ذلك الوقت وانما قيد الجهل بالمركب ليكون العلة معنى موجوداً واعتبر اتحاد المتعلق والوقت اذ لا استحالة في كون شخص عالماً وجاهلا بالقياس الي شيئين ولا في وقتين كمن اعتقد قيام زيد في وقت ثم اعتقد انه ليس بقائم في وقت آخر والحال انه قائم في الوقتين

(قوله لا يقال هذا الخ) منع لبطلان التالي بسند انه لازم على تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بجزئين معاً والمحال يجوز ان يستلزم المحال

(قوله لتضادهما الخ) والمانع وان كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال الا أنه لما كان ادعاؤه من غير دليل عليه مكابرة لاطراده في كل قياس استثنائي يستثنى عنه نقيض التالي أيده بان بينهما تضادا باعتبار تضاد الحكمين بناء على المفروض المتنازع فيه وهو عدم تعدي الحكم عن محل العلة

بجزء آخر والا كان الكل عالما وجاهلا معا (لانا نقول أنه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمراً ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ماذكرتم انما هو (باعتبار تعديتهما الى غير محله) أي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وأيضاً) ماذكرتموه انما يتأتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية أحكامها (فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد) من شخص (والعجز عنه (بأخرى فيجب اتصاف الجملة بهما) منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه وعاجزاً عنه معا وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة الا أن هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما

(عبد الحكيم)

(قوله جائز لذاته) يعني انه ممكن في ذاته فعلى تقدير وقوعه لو تعدى حكمهما الى الكل يلزم اجتماع الضدين

(قوله أمراً ممكناً) ان أراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدي يكون قيام كل منهما ممكنا في نفس الامر فممنوع وان أراد انه على ذلك التقدير يكون ممكناً عند التعقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فمسلم لكن لا يجدي نفعاً لانه لا بد من امكانه في نفس الامر ليترتب عليه لزوم المحال في نفس الامر

(قوله وقولهم الخ) اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثاني مع التعرض للجواب عما يوضحه

(قوله بان امتناع تعدي الحكم الخ) هذا الحكم أخص من المدعى لان المراد منه امتناع تعدى الحكم عن محل قام به الصفة كعالمية زيد بعلم عمرو والمدعي امتناع تعدى الحكم عن محل العلة مطلقاً سواء كان له محل أولا ولذا تعرض في الاحتجاج لنفي كون العلة قائمة بنفسها فما قيل ان دعوي الضرورة ينافي الاحتجاج وهم

(قوله والتمثيل للتوضيح) لا للاثبات فالمناقشة بانه لا يصحح الكلية مكابرة

(قوله لانه مر مثله الخ) حيث انه ذكر قال بعض الفضلاء ان اشتراك الوجود بديهي ومنعه

الفعل فلا يوجب لمحله حكما) ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) حكما (والا كان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما أشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية * المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه) أي في بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي العدم المحض والنفي الصرف لايكون موجبا له قطعاً) بل لابد أن يكون موجب الحكم الثبوتي أمرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من احتج عليه

مكابرة وللتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد لفظ مثله

[قوله صفة اعتبارية] اذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات

[قوله حكما] أي ثبوتياً

[قوله العلة وجودية] أى موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلثة والمعارضة

[قوله بل لابد الخ] اضرب عما في المتن لان عدم كون العلة نفياً صرفا لا يستلزم كونها موجودة لجواز ان يكون أمرا ثابتاً

(قوله أمرا وجوديا) أي موجودا بناء على امتناع تعليل الحال بالحال لان العلة لا بد ان تكون أقوى في الثبوت من المعلول كما مر في تفاريع القول بالحال انهم قسموا الحال الى معلل بصفة موجودة والى غير معلل وان ما نقل من أبي هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ما ينفيه

(قوله فلا يوجب لمحله حكماً) قيل الاولى ان يترك لفظ لمحله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما ثبوتياً كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكما ثبوتياً فضلا عن ان يفيده لغير محله

(قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية) اي غير ثابتة في الخارج لا انها غير موجودة فيه اذ لا ينافي كونها حكما ثبوتياً

(قوله العلة وجودية باتفاقهم) ظاهر قوله فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجباً له يدل على ان المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل عليه أيضاً قوله باتفاقهم لان ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دل على الثبوت المدعي وجوب تحققه في العلة اتفاقاً غاية ما في الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضاً فتأمل

بوجوه * الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذلامزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) أى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالماجاهلا) معا (قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لافى سلب الصفة) فانا ندعى أنه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لا أنه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وماذكرتموه من هـذا القبيل مع أنه غير تام فى نفسه واليه أشار بقوله (وأيضاً فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) أى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لوجاز

(قوله اذ لا مزية لاحدهما) أى العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوما فاذا جاز ان يكون العلم المعدوم علة لا مر ثبوتي أعنى العالمية لزم كون الجهل الذي هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم العدمي وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عـدم العالمية بطريق الاولى بخلاف ما اذا قلنا ان العلم الموجود علة للعالمية الثابتة فانه حينئذ لا يلزم كون الجهل علة للجاهلية لمزية العلم على الجهل من حيث الوجود فيجوز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولا يصلح علة لشئ

(قوله فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يمتنع اجتماعهما لا ارتفاعهما

(قوله كان ذلك المحل عالماً جاهلا) بناء على عدم الفرق بين علمه لا ولا علم له

(قوله قلنا الخ) حاصله انه فرق بين لا علم له وعلمه لا والنزاع فى الثاني دون الاول

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع الخ) يعنى ان مقدم الشرطية أعنى قوله فاذا عدما محال فيجوز ان يستلزم المحال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلا يمكن اجتماع عدميهما

[قوله وتناف] حمـل التضاد على المعنى اللغوي ليتم التقريب اذ تحقق التضاد لا يقتضى امتناع ارتفاعهما بخلاف التنافى

(قوله فان قلت الخ) تحرير الاستدلال المذكور بحيث يندفع المنعان وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعني لوجاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم اذلافرق بين العالمية والجاهليـة لكون كل منهما حكما ثبوتياً ولا بين علتيهما لكونهما معدومين فاذا اجتمع هـذان

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع العدمين) فيـه بحث لان الظاهران كلامهم في العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عدميهما

(قوله تضاد وتناف) فسر التضاد بالتنافى الذى هو اعم ليمكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة

(قوله فان قلت نحن نقول الخ) هذا اشارة الى رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والا فلا جهة له اصلا لان جوابه قد فهم بل صرح به فى قوله وأيضاً فلا نسلم الخ

أن تكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة قلت لا نسلم أنه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل أيضاً عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان أصلا * الوجه (الثانى شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولا يتصور فى العدم) قيامه بمحل حتي يوجب له حكما ثبوتيا (قلنا ان أردت بالقيام) أى قيام الامر الذي هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة بمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (أو اتصافه به) يعني وان أردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمي) كاتصاف زيد بالعمي فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعني * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللاايجاب (عدمى) لصدقه على المعدومات فاذن لابد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قد عرفت ما فيه) وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية اما وجود العلم

العدميان أى اتصف محل واحد بهما لزم كونه عالماً وجاهلا معا فاندفع المنع الاول لاعتبار ثبوتهما لشيء واحد والثانى لعدم كون أحدهما عدما للآخر

(قوله قلت لا نسلم الخ) حاصله انه حينئذ تكون الشرطية اتفاقية اذ لا علاقة بين المقدم والتالى بخلاف ما اذا اعتبر الجهل البسيط فانها حينئذ تكون لزومية كما عرفت مع ورود المنع الثانى لان العلم والجهل متقابلان وان لم يكن أحدهما عدما للآخر

(قوله شرط العلة قيامها الخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدي الحكم عن محلها

(قوله يعنى وان أردت الخ) اشارة الى أن كلمة أو للتخيير بين ارادتيهما فيؤل الى معنى الواو

(قوله شرط العلة قيامها بالمحل الذى يوجب له الحكم) هذا مبنى على ما هو المختار ولا ينهض دليلا على من قال بالتعدي في توابع الحياة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المقايسة فلو ابقى المحل على اطلاقه كما فى عبارة المتن لا ينهض دليلا لهم أيضاً لكن ينهض دليلا للبصريين الذين لا يشترطون المحل اصلا

فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمي الوجود في الكل هذا خلف (أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالحال (أو العلم) أي كونه عالما (وأنه حال فليس بموجود) فثبت ان العلة قد لاتكون موجودة (قلنا) الموجب للعالمية هو (العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه عالما * المسئلة (الرابعة العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (أي كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) أعني وجوب الاطراد (مما لا خلاف فيه أصلا) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسه) يستلزم عدمها عدم حكمها (أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) أى فى الانعكاس ووجوبه (في الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفي العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (وأوجبه) أي الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) أيضاً فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا لله تعالي عالمية وقادرية بلا علم

(قوله فيكون كل واحد كذلك) فيه منع ظاهر

(قوله أي كونه عالما) أى حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم

(قوله العلة العقلية التى كلا منا فيها) أي علة الحال العقليسة مطلقاً أعنى مايكون عليتها بحسب العقل فانها لايجب أن تكون مطردة ومنعكسة الا أن تكون موجبة

(قوله دون العلة الشرعية) بيان لفائدة التقييد بالعقلية

(قوله يستلزم وجودها) يعنى أن معنى الاطراد الاستلزام فى الوجود وما ذكر من الشرطية بيان للاستلزام أقيمت مقامه وكذا الحال فى الانعكاس

(قوله مما لاخلاف فيه) لان الايجاب مأخوذ فى مفهوم العلة

(قوله بلا علم وقدرة) أى زائدة على ذاته تعالي بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى

(قوله فيكون كل وجود كذلك) مبنى على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤه يقولون بتماثل الوجودات

(قوله وانه حال فليس بموجود) قد اشرنا فى صدر البحث الى ان المراد بالوجودى فى عنوان البحث الثابت لا الموجود في الخارج والحال ثابت فلا تتجه المعارضة بالنظر اليه أصلا الا ان يورد على مدعى الوجود أيضاً

(قوله وقالوا لله تعالي عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق الشارح فى الموقف

وقدرة (ويلزمهم) أحد أمرين (اما تعليل العالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان اذ نعلم قطعا أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أولا لا توجب كون محلها عالما (أو ثبوتها من غير علة) وهو أيضاً باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه أشار بقوله (فجوز في المقارنة في العلم) أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالاظهر أن يقال للعلم الا أنه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الأصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضاً وأما قوله (وسيأتي تمامه في بحث الصفات) فاشارة الى ما ذهبوا اليه من أن الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة أو لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك ﴿ واعلم ﴾ أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط

(قوله قصد المبالغة) فان مقارنة الظرف مع المظروف أشد من مقارنة المجاورة

(قوله فاشارة الى ماذهبوا اليه) أي المعتزلة

(قوله والى جوابه الخ) قال المصنف في المرصد الرابع في الصفات الوجودية الثاني أي من احتجاجات المعتزلة على نفي الصفات عالميته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب أن القابلية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم فيحكم بأنها واجبة وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة أيضاً وان أردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر انتهى وفيه أن مرادهم انها مقتضى ذاته تعالى كوجوده تعالى فلا يحتاج الى غير ذاته تعالى

الخامس ان مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقاً فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم أحد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم

(قوله ولا علة مغايرة الخ) لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعاً ام لا تأمل

(قوله والواجب لا يعلل الخ) هذا عند أبي هاشم واتباعه وأما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هي الالوهية

العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان المعلول مطرداً منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فيما اذا تمايز العلة عن غيرها) وكيف يعرف أن العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء (لانا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علما ضروريا أن العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فأوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالما فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضا (أو بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس* المسئلة (الخامسة ايجاب العلة) لمعلولها (لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري (فانه لا يتصور علم بلا عالمية) يعني أنا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشي آخر أصلا وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط أو وجوده أم لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط أيضاً (بالحياة وانتفاء أضداده) أي أضداد

(قوله ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق معه أي ايجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضروري ثم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضروري ومن لم يفهم قال ان قوله ولا يصدق مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلا في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة أيضاً مستدركا

(قوله والمقدر خلافه) فيه بحث لان المقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاتيهما وهو لا ينافي التلازم بالنظر الى العلة

(قوله قيل ههنا اشكالان الخ) ايرادهما بين شقي التفصيل اشارة الى ورودهما على الشق الاول منه وفي لفظ ههنا أي في أن العلة لا توجب حكمين مختلفين اشارة الى ورودهما على نفي الايجاب مطلقاً وكذلك عدم تقييد العالميات بما يجوز الانفكاك بينها اشارة الى الامرين

(قوله ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلا في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة أيضاً مستدركا

(قوله فان قيل اقتضاء العلم الخ) هذا معارضة البديهة بالبديهة أو منع لبديهة الحكم السابق في المآل فلا يرد ان الحكم ضروري ولا وجه لمنع الضروري

العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم فى نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به * المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذى أشار اليه بقوله (واعلم أنه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد أو من الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والا لزم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالميته متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر فهذه العالميات التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة هى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضى) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (وأثبت) أبو سهل (الصعلوكى) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والأئمة ولما سيأتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد فى تعلق العلم) الواحد (أو) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور فى تعدد التعلقات فى حقه تعالى

(قوله مع تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقيهما

(قوله لزم من تعليلهما الخ) لايجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على أمر آخر

(قوله أو تعلق الخ) على سبيل منع الخلو

(قوله ولا محذور الخ) لكونها أمورا اعتبارية لايجرى التطبيق فيها

(قوله وأثبت الصعلوكي) يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى أو عدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقهما لزم استدراك القول بعدم تناهيهما بل بتعدد كل منهما

(وأما في الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم * الاشكال (الثاني الحياة توجب صحة العالمية و) صحة (القادرية) فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين (قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (وأما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالعلم بها) أي بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك في شئ من الجانبين (فقال امام الحرمين يجوز الامران) فلا يحكم فيها أي في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على أحدهما (و) قال (الآمدى) الحق التفصيل وهو أنه يجوز الامران (في الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات

(قوله الاشكال الثاني) جعل كل واحد من صورتي النقض اشكالا برأسه لكون جواب كل منهما مخالفاً لجواب الآخر

(قوله شرط لوجود العلة) أي العلم والقدرة واطلاق المصحح على العلة لما سيجئ في بيان الفرق أن العلة مصححة اتفاقا أي مؤثرة في صحة المعلول وموجبة لها لا يقال يلزم الاشكال في العلة لكونها موجبة الحكم ولصحته لان ايجابها للصحة ليس الا بتبع ايجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته

(قوله لا علة موجبة للصحتين) لتوقفهما على انتفاء اضداد العلم بواسطة توقف العلم عليه نعم انها موجبة لصحة العلم والقدرة وليس يلزم من ايجابها لصحتهما كونها موجبة لصحة العالمية والقادرية لتوسط العلم والقدرة بينهما

(قوله هذا ان جاز الخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكورا سابقاً لبعد العهد

(قوله والعالمية بالعلم بها) أى العالمية بالعالمية حال كونها مقارنة وملابسة بالعلم بالعالمية الاولى زاد لفظ العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الاحوال فان علة الحال لابد أن تكون صفة موجودة عند الجمهور

(قوله فانهما) أي العالميتين متلازمتان بناء على ما سيجئ من امتناع انفكاك العلم بالشئ عن العلم بالعلم به

(قوله يجوز الامران) وهو أن يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد وأن تكون الاولى معللة بالعلم بالسواد والثانية بالعلم بالعالمية الاولى

(قوله وأما في الشاهد فالعلم متعدد) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وبتعدده مع تعددها في الشاهد سيجيء في بحث العلم

(قوله كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها) هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم والا فجواز الانفكاك بين العالميتين مما لا شك فيه والقول بان المراد عالمية الله تعالى فامتناع الانفكاك ظاهر مردود بان لا تعدد في عالميته تعالى عند غير القاضي وأبي سهل واطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جداً ثم الظاهر ان العلم في قوله بالعلم بها مقحم مستدرك

(ويمتنع ذلك (في) الاحكام (المختلفة) الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة (و) أما في (الغائب) فان كان أحكامه من أجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق أن عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها * المسئلة (السابعة لا يثبت حكم) واحد (بعلتين عكس الاول) وهو أنه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع أو البدل أو التركيب والكل باطل (اما على الجمع فلانه استغنى بكل على عن كل كما مر) في أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين (ولان العلتين اما مثلان أو ضدان فلا يجتمعان) في محل واحد فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه (أو مختلفتان فيجوز افتراقهما) فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم (فلا اطراد) للعلة الثانية وان ثبت فلا انعكاس للعلة المتنافية وقد يمتنع جواز الافتراق

(قوله في الاحكام المختلفة الاجناس) وان كانت متلازمة كالمريدية والقادرية

(قوله وجب تعليلها) لان اختلاف المعلول يستدعي اختلاف العلل

(قوله فقد سبق الخ) يعني ليس فيه تعدد العالمية

(قوله على الجمع) أي كل واحدة منهما مؤثرة فيه في زمان واحد أو على البدل بان تكون كل واحدة منهما مؤثرة فيه لا في زمان واحد أو على التركيب بان يكون بمجموعهما مؤثرا فيه مع كون كل منهما كافية في ايجابه كما قال الاستاذ في فعل العبد من أن المؤثر فيه مجموع قدرة الله وقدرة العبد وان كانت قدرة الله كافية في وجوده فاندفع ماقيل انه حال التركيب تكون كل منهما موجبة للمعلول فلا تكون علة لانها مايوجب المعلول

[قوله فلا تكونان موجبتين الخ) بناء على مامر من وجوب قيام العلة بمحل الحكم وامتناع التعدي

[قوله وقد يمتنع الخ] بناء على جواز التلازم بين المختلفين

[قوله أو التركيب] لايخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعي لزوم بساطة العلة كوحدتها الا أن الكلام في جعل هذا الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة فكأنه أراد بالعلل ما يشمل الناقصة

(قوله فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه) مبني على هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه

[قوله فلا اطراد] انما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله الشارح في المسئلة الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد

بين المختلفتين قال الآمدي والمختلفان لا بد أن يخالف أحكامهما فانا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (وأما على البدل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخري) بهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري (فان قيل العالمية معللة) على سبيل البدل (بعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعارض) كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين فى الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (وأما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثرا) فى الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثرا) فيه (مجتمعتين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار أمر خارج عنها ولا شك أن اجتماعها مع غيرها الا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضي حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شئ منهما عن مقتضاه بحسب ذاته (ولان الصفات المختلفة لها

(قوله لابد أن يخالف أحكامها) فلا يجوز ايجابهما لحكم واحد والا لزم ايجاب كل واحدة من المختلفتين بحكمين المتفق والمختلف

(قوله العالمية) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق

(قوله لاعلى سبيل البدل] فانها كانت فى الازل معللة بعلمه تعالى ثم صارت معللة بعلمنا

[قوله قلنا الخ] يعني لا نسلم أن علة العالمية المطلقة متعددة بل واحدة هي حقيقة العلم المتحدة في الواجب والممكن بناء على أن حقيقته صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به

(قوله انما هو لذاتها) بناء على ما مر من امتناع توقف ايجاب العلة على شرط

(قوله لا كل واحدة) هذا ممنوع لان الكلام في أن تكون كل واحدة منهما علة ولا تكون العلة علة الا أن تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط كما مر فالمنع الذي ذكره الشارح قدس سره مبني على الغفلة عن محل النزاع وهو أن مجموع العلتين الموجبتين بالاستقلال علة للحكم ولا شك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها

[قوله قال الآمدي والمختلفان الخ] هذا جار فى الضدين أيضاً

[قوله فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل الخ] أى جائز التعليل بداهة فان العالمية يجوز عقلا ان يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس

[قوله قلنا لا مخالفة بين العلمين الخ] يتجه عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف فى الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الخ

أحكام مختلفة ضرورة) كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف فى أحكامهما * المسئلة (الثامنة فى الفرق بين العلة والشرط على رأى مثبتي الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد) فيوجد ولا يوجد معه المشروط (كالحياة للعلم * الثاني العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي) فانه قال لا يمتنع أن يكون الشرط عدميا كانتفاء أضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معني للشرط الا ما يتوقف المشروط فى وجوده عليه لا ما يؤثر فى وجود المشروط حتى يمتنع أن يكون عدميا وذهب بعضهم الى أن الشرط لا بد أن يكون وجوديا * (الثالث انه قد يكون) الشرط (متعدداً) بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الي وجود العلم (أو مركبا) بأن يكون عدة أمور شرطا واحداً للمشروط (* الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته) يعني أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثراً بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التى

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] اذ لا يجوز أن يكون لعلة واحدة حكمان أحدهما مختلف والآخر متفق

[قوله في الفرق بين العلة والشرط] لما كان الحكم يدور مع الشرط فى بعض الصور كما يدور بالعلة كالمريدية فانه يدور مع القدرة التى هي شرط لها كما يدور مع الارادة احتيج الى الفرق بينهما ثم انك قد عرفت انه يمتنع توقف ايجاب الحكم بعد وجود العلة على شئ فما هو شرط للحكم يكون شرطا لوجود العلة فلذا لم يتعرض فى بعض الوجوه لشرط العلة وفي بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك بالتأمل

[قوله لا ما يؤثر الخ) اشارة الى أن القصر في قوله لا معني للشرط الا ما يتوقف الخ اضافى فلا يرد منع الحصر

[قوله لا بد أن يكون وجوديا] وانتفاء المانع كاشف عن الوجودى

[قوله الشرط] أي بلا واسطة فظهر انقسامه الى المتعدد والمركب وعدم ورود أن أجزاء المركب

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص

[قوله أو مركبا] الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من أجزائه فيتعدد الموقوف عليه ههنا أيضاً أن التوقف ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال فى المتعدد وأيضاً المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور

[قوله لانه لا يكون مؤثراً] لا لان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا بل لضرورة ان العالمية

هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تتعاكس) أي لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز أن يكون مشروطا لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض أصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من اللبنتين) المتساندتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتعلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التي تكون علة كالعلم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل

أيضاً شروط فيكون متعددا

[قوله كما عرفت] من أن العلة صفة توجب لمحلها حكما

[قوله يكون شرطاً للحكم الخ] أي من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم وكل ما هو شرط لوجود العلة شرط للحكم وقد لا يكون شرطاً للحكم بناء على جواز كون العلة خارجة عن محل الحكم وانما قيد بالحيثية لامتناع توقف الحكم عليه لا من هذه الحيثية لامتناع توقف ايجاب العلة على شرط

[قوله قال به القاضي] وعنى بالتوقف المأخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه على ما سيجيء نقلا عن الاربعين في المقصد الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان

[قوله فان قيام كل منهما] أي القيام الخاص العارض لكل منهما ممتنع بدون القيام الخاص للاخرى بمعنى استلزام كل منهما للأخرى فما قيل لا دور ههنا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشئ

[قوله مع انقطاع ذلك التعلق] اذ لو بقي تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل

[قوله من قبيل الذوات] المراد من الذات ما يقابل الحال أي من الامور الموجودة اصالة

[قوله وهي لا تعلل] اذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون الا للاحكام

لا تتعلل بتأثير العلم وهو ليس محلا لها

[قوله كقيام كل من اللبنتين الخ] قد يقال لا دور ههنا أصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى

[قوله فان العلم من قبيل الذوات] الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد تستعمل فيها

بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة فى نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط كالعالمية فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف فى كون الحكم الواجب معللا بعلة (التاسع العلة مقارنة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) مصححا لمشروطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم) فانه ذهب الى أن الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة فى تصحيحه ومؤثرة فى صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) أي توقف العلم فى صحته (على شروط أخر) كانتفاء أضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد أعرضنا عن تفاصيلها والله تعالى الموفق والمرشد

(عبد الحكيم)

[قوله بخلاف الاحكام] فانها تعلل

[قوله والشرط قد يكون معلولا] ليس هذا داخلا فى حيز الفاء لانه ليس مستفادا مما قبله بل معطوف على مجموع الفاء ومدخوله أى معنا مقدمة صادقة فى نفس الامر وهي ان الشرط قد يكون معلولا فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بان العلة لا تكون معلولة أصلا والشرط قد يكون معلولا وانما لم يكتف على ما يستفاد من المتن لان وجود الشرط لعلة الحكم وعدم وجود العلة لها لا يفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بان يكون لاحدهما حكم لا يكون لآخر

[قوله بل اتفق الخ] اضرب عن عدم الاتفاق لانه يجامع الاختلاف فلا يحصل الفرق بخلاف الاتفاق

[قوله وقد اختلف الخ] فان مثبتي الاحوال من الاشاعرة يعللونه بصفات موجودة ومن المعتزلة ينفونه سوي البهشمية فانهم يعللون الحال بالحال بناء على ما نقل عن أبي هاشم

﴿ تم الجزء الرابع من كتاب المواقف ويليه الجزء الخامس ﴾

﴿ وأوله الموقف الثالث فى الاعراض وفيه مقدمة ومراصد ﴾

﴿ فهرست الجزء الرابع من كتاب المواقف ﴾

صحيفه

صحيفة

﴿تمت الفهرست﴾

